LES

PÈRES APOSTOLIQUES

ET LEUR ÉPOQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU DEUXIÈME SIÈCLE. 1re série : Saint Justin (Cours de la Sorbonne en 1858-1859) 2e édition 1 fort vol. in-8°. . . . . 6 fr.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AUX DEUXIÈME SIÈCLE. 2e série : Tatien, Hermias, Athénagore, Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes etc. (Cours de la Sorbonne en 1859-1860) 2e édition 1 vol. in-8°. . . . . 6 fr.

SAINT IRÉNÉE ET L'ÉLOQUENCE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE, pendant les deux premiers siècles. (Cours de la Sorbonne en 1860-1861). 2e édition. 1 fort vol. in-8° . . . . . 6 fr.

TERTULLIEN. (Cours de la Sorbonne en 1861-1863). 2 vol. in-8°. . . . . 12 fr.

SAINT CYPRIEN ET L'ÉGLISE D'AFRIQUE AU TROISIÈME SIÈCLE. (Cours de la Sorbonne en 1863-1864). 1 vol. in-8° . . . . . 6 fr.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE. (Cours de la Sorbonne en 1864-1865). 1 vol. in-8°. . . . . 6 fr.

ORIGÈNE. (Cours de la Sorbonne en 1866 et 1867). 2 vol. in-8° . . . . . 12 fr.

CONFÉRENCES SUR LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, prêchées à l'église Sainte-Geneviève de Paris. 3e édit. 1 vol. in-12. . . . . 3 fr.

SERMONS PRÊCHÉS A LA CHAPELLE DES TUILERIES, pendant le carême de 1862. in-8°. . . . . 4 fr.

PREMIER ET DEUXIÈME PANÉGYRIQUES DE JEANNE D'ARC, prononcés dans la cathédrale d'Orléans, 2e édition. 2 in-8° . . . . . 1 fr. 60

DISCOURS SUR L'HISTOIRE DE LA SORBONNE, prononcé en l'église de la Sorbonne. in-8°. . . . . 1 fr.

ORAISON FUNÈBRE DE S. ÉM. LE CARDINAL MORLOT, prononcée à Notre-Dame de Paris. in-8°, avec portrait. . . . . 1 fr. 50

EXAMEN CRITIQUE DE LA VIE DE JÉSUS de M. Renan, 15e édition. in-8°. . . . . 2 fr. 50

EXAMEN CRITIQUE DES APÔTRES de M. Renan. in-8° . . . . . 2 fr.

DISCOURS ET PANÉGYRIQUES 2 vol. in-8°. . . . . 10 fr.

---

429 — ABBEVILLE. — IMP. BRIEZ, C. PAILLART ET RETAUX

LES

PÈRES APOSTOLIQUES

ET LEUR ÉPOQUE

PAR M. L'ABBÉ FREPPEL

DOYEN DE SAINTE GENEVIÈVE

Professeur à la Faculté de Théologie de Paris

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT L'ANNÉE 1857-1858

TROISIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE AMBROISE BRAY

BRAY ET RETAUX, SUCCESSEURS

— 82, RUE BONAPARTE, 82 —

1870

Droits de traduction et de reproduction réservés

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMELEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC -7 1931

2293

PRÉFACE.

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Le volume que je viens offrir au public renferme les Leçons d'éloquence sacrée faites à la Sorbonne pendant l'année 1857–58. Si je les détache d'un enseignement qui m'est confié depuis quelques années déjà, c'est qu'ayant pour objet la première période de l'éloquence chrétienne, elles forment un ensemble à peu près complet et ne font suite à aucune autre partie.

Un des résultats les plus satisfaisants de la science moderne, c'est d'avoir dirigé l'attention des esprits vers l'étude des Pères. En dépit des préjugés que l'ignorance ou la mauvaise foi avait su répandre au siècle dernier, tout le monde a fini par reconnaître qu'il serait honteux pour une société chrétienne d'ignorer ceux qui l'ont initiée à la justice et à la vérité. De louables efforts ont été faits depuis cinquante ans pour ramener parmi nous le goût de ces saines et fortes études ; et l'on a vu des

plumes laïques payer à nos gloires religieuses le tribut d'admiration qu'elles méritent. On ne saurait se dissimuler néanmoins que cette voie est à peine frayée ; et il s'en faut bien que la littérature chrétienne soit connue du grand nombre au même degré que celle de la Grèce ou de Rome. Si les Pères du IVe et du Ve siècles ont dû à l'éclat de leur éloquence le privilége d'être moins ignorés, ceux des trois premiers sont encore loin de jouir de la même faveur ; et, dans cette période si féconde et si animée, les Pères apostoliques et leur époque ont eu le plus à souffrir, en France du moins, de cette sorte d'indifférence qu'explique d'ailleurs la sévérité naturelle du sujet.

Je ne me flatte nullement d'avoir épuisé les matières que je m'étais proposé de traiter. J'ai voulu moins explorer ce vaste champ dans toutes ses parties, que signaler à ceux qui voudraient le parcourir après moi un point d'étude où le résultat rachète la peine. Personne n'ignore ce qu'un cours public impose de réserve à l'érudition. Peut-être même trouvera-t-on que j'ai donné trop de place à des questions de critique ou d'authenticité que des attaques anciennes ou récentes ne m'ont pas permis de passer sous silence. Mais l'attention soutenue dont m'a constamment honoré un public nombreux m'a fait penser que ces discussions, tout arides qu'elles paraissent, ne perdraient rien, à la lecture, de l'intérêt qu'elles ont pu offrir exposées de vive voix. Toujours est-il que je serais heureux d'avoir appelé l'attention des esprits sérieux, dans le clergé surtout, vers des documents où l'incrédu-

lité cherche ses armes et où la foi trouve les siennes. Car j'ai toujours pensé que les écrits des premiers Pères forment la meilleure apologie de la Religion catholique.

Quant à la forme de ces Leçons, j'ai cru devoir les laisser telles qu'elles furent prononcées et recueillies, me bornant à corriger ce que la parole publique peut avoir de trop défectueux dans la pensée ou dans son expression ; car nul n'écrit comme il parle, et l'on ne parle pas comme on écrit. J'ai dû également indiquer d'une manière plus précise les auteurs cités dans chaque Leçon et ajouter quelques notes assez rares, là où le texte même ne permettait pas un plus ample développement.

Dieu veuille qu'on éprouve à lire ces Leçons le même plaisir que j'ai goûté à les faire. Il n'est pas pour un prêtre de plus douce jouissance que de consacrer son temps et son travail à la défense de notre sainte Mère, l'Église catholique, apostolique et romaine.

Paris, le 1er décembre 1858.

BQ
172

LES

PÈRES APOSTOLIQUES

ET LEUR ÉPOQUE

PREMIÈRE LEÇON

Objet du cours. — Coup d'œil général sur la prédication évangélique prise dans son origine. — L'idée de l'apostolat est exclusivement propre à la religion chrétienne. — Tendance de l'ancien monde à réaliser l'unité politique et matérielle. — Seul, le christianisme s'est donné pour mission de ramener le genre humain à l'unité religieuse et morale. — Ce caractère d'universalité apparaît dès le premier instant de sa fondation. — Enseignement du Sauveur; sa divine originalité. — Prédication apostolique : son objet et sa forme particulière selon qu'elle s'adresse aux Juifs ou aux Gentils. — Saint Pierre, saint Paul et saint Jean. — Identité parfaite de leur enseignement; différences caractéristiques dans leur physionomie d'écrivain ou d'apôtre. — Les Pères apostoliques continuent leur œuvre. — Importance dogmatique et littéraire de leurs écrits. — Nécessité d'étudier leur époque pour réfuter les objections du rationalisme contemporain.

Messieurs,

Je me propose d'étudier avec vous pendant cette année l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. C'est le sujet que porte mon programme. Avant de l'aborder de plus près, il importe de bien le préciser, en le circonscrivant dans ses véritables limites.

On entend par Pères apostoliques ce groupe d'évêques et de docteurs qui, après avoir été disciples des apôtres ou du moins leurs contemporains, leur ont succédé immédiatement dans le ministère de la parole et dans le gouvernement des églises, tels que saint Ignace, saint Polycarpe et saint Clé-

ment pape. Composés vers la fin du premier siècle et dans la première moitié du deuxième, leurs écrits viennent prendre place entre la clôture des Écritures canoniques et le commencement des apologies. Ils forment par conséquent le premier anneau de la chaîne patrologique, et peuvent être envisagés comme les monuments les plus anciens de la littérature chrétienne en dehors des livres inspirés. Il est donc tout naturel de commencer par eux cette série d'études que nous allons entreprendre sur les Pères de l'Église grecque et latine.

D'après ce que nous venons de dire, les Pères apostoliques se rattachent par un lien direct aux apôtres dont ils prolongent le ministère. Leur parole est l'écho vivant de cette grande prédication qui était venue réveiller le monde du sommeil profond où l'erreur avait plongé les intelligences. Il faut donc, pour saisir ce lien d'union, ce rapport intime de maître à disciple, que nous jetions un coup d'œil derrière nous, afin d'envisager la prédication évangélique en elle-même et dans la forme qu'elle avait reçue du Christ et des apôtres. C'est l'objet de ma leçon.

Messieurs, s'il est un fait qui domine l'histoire, qui ait imprimé une direction puissante aux choses humaines, c'est la prédication évangélique. Ce fait est tellement original, j'ajouterai même si étrange, qu'il n'en est aucun autre qui puisse lui être comparé. Je ne veux point parler en ce moment de l'objet même de cette prédication, des doctrines chrétiennes, de leur incontestable supériorité sur tout ce qui les précède ou les a suivies. Je ne m'arrêterai pas davantage, du moins à présent, aux résultats de ce fait, à la conquête et à la transformation du monde par la prédication chrétienne. Je le prends en lui-même, à son origine, dans l'esprit de ceux qui l'ont conçu ou réalisé, et je dis que l'idée seule, ou la prétention, si vous le voulez, de conquérir le monde entier à la vérité par la parole, suffit pour assurer au christianisme un caractère surnaturel et divin.

Pour prouver ce que j'avance, je vais établir que l'idée de

fonder la monarchie universelle des esprits par la parole, ou pour réduire ma proposition à des termes plus simples encore, que l'idée de l'apostolat n'avait pas de précédent dans le passé du genre humain, et ne pouvait pas naître des circonstances au milieu desquelles elle s'est produite. De telle sorte que loin d'avoir été une évolution naturelle de la conscience humaine ou un résultat du travail des siècles, elle ne prend son origine qu'en Dieu.

A l'époque de la prédication chrétienne, quarante siècles avaient passé sur l'humanité. Dans ce long intervalle, le monde avait vu naître et mourir bien des religions, bien des philosophies. Mais pour quiconque a tant soit peu étudié leur origine et leurs formes, il reste évident qu'elles avaient toutes un caractère essentiellement exclusif et local.

C'est la conclusion que tout esprit impartial tirera de l'étude des religions et des philosophies anciennes. Tout y est particulier, étroit, limité à un territoire ou à une race. L'idée de la nationalité, d'une nationalité concentrée en elle-même, dans sa vie propre, sans autre rapport au dehors que le ravage ou la conquête, y est tellement prédominante, qu'elle eût étouffé toute tentative pour ramener quelque unité même apparente dans les divers cultes. Mais cette tentative, personne ne la faisait ni ne songeait à la faire.

Prenez en effet l'humanité avant le Christ, sur le triple théâtre principal de son activité religieuse et intellectuelle : l'Orient, la Grèce et Rome ; vous y trouverez autant de religions que de nationalités diverses, toutes parfaitement isolées, sans qu'aucune d'elles songe à se propager au dehors, de vive voix ou par écrit. L'Inde a son culte, la Chine ses croyances, la Perse son système religieux, l'Égypte ses mystères, l'Assyrie ses temples ; mais il ne vient à l'esprit d'aucun fondateur d'école ou de religion, de Confucius pas plus que de Lao-Tseu, de Zoroastre que de Bouddha, de prendre quelques semences de sa doctrine, pour les jeter par delà les frontières de son pays. A qui eût dit au brah-

mine de prendre d'une main les Védas et de l'autre son bâton de voyageur pour aller, loin de sa tente ou de sa pagode, convertir à son culte des peuples étrangers, l'Indien eût répondu que pour lui le monde se termine au Gange, et l'humanité à sa caste : tant l'idée d'un rapprochement quelconque des peuples entre eux par un lien religieux, tant l'idée d'un apostolat de la parole restait étrangère au vieux monde.

Mais peut-être qu'en passant de l'immobile Orient à la Grèce ardente et progressive, nous trouverons quelque aspiration vers l'unité religieuse, un effort généreux pour répandre au loin les lumières d'un culte unique. Et pourquoi une telle idée, s'il était vrai qu'elle fût naturelle à l'esprit humain, ne serait-elle pas sortie de son sein ? Pourquoi la race hellénique, si richement douée, n'aurait-elle pas conçu l'apostolat religieux ? Pourquoi n'aurait-elle pas mis au service d'une pareille tentative son caractère expansif et son incomparable éloquence ? La Grèce n'a-t-elle pas été la patrie des sciences et des arts, le foyer le plus brillant et le plus actif de la civilisation ancienne ? N'a-t-elle pas produit un siècle où toutes les splendeurs de la gloire littéraire sont venues rayonner autour des plus grands noms dont la philosophie s'honore ? Et pourtant, votre pensée a prévenu ma parole. Moins encore que l'Orient, la Grèce n'a conçu l'idée d'une croyance identique et générale, ni fait un effort pour la réaliser. Ici, non-seulement chaque nationalité, mais chaque ville, chaque bourg a son culte, ses rites, ses dieux. Sous l'imagination mobile des Grecs, la pensée religieuse revêt milles formes et se teint de toutes les couleurs d'une poésie capricieuse et bizarre. Produit pur de l'esprit national, leur mythologie ne convient qu'à eux et ne s'adapte au génie d'aucun autre peuple. De là l'absence complète du prosélytisme religieux. Si leur philosophie porte un caractère moins particulier, moins individuel ; si elle remue des idées plus générales, elle n'aspire pas davantage à sortir de l'enceinte d'une école, des murs d'une cité. Plus elle est élevée, moins elle cherche à s'étendre, plus elle aime le mystère, le demi-jour de la confi-

dence, dans le cercle étroit d'un petit nombre d'initiés ou d'adeptes. Ni Socrate, ni Platon, n'ont senti le besoin de se faire écouter de loin, moins encore de conquérir à leurs doctrines l'univers entier. Qui leur eût proposé d'échanger le stylet de l'écrivain contre le bâton de l'apôtre; d'aller, missionnaires de leurs systèmes, les porter dans les plis de leur robe jusqu'aux confins de l'Éthiopie ou de l'Inde, au risque de se faire tuer par des gens qu'ils méprisaient comme barbares, aurait paru à leurs yeux un fou ou un insensé. C'est que l'idée de l'apostolat ne germe pas naturellement dans l'esprit de l'homme; c'est que du philosophe à l'apôtre il y avait une distance telle que le christianisme seul pouvait la franchir.

Chose singulière! le rêve de l'unité politique et matérielle n'a pas manqué au vieux monde: il a tourmenté tour à tour chacun des grands peuples qui se sont succédé avant le Christ. Tous ont aspiré plus ou moins à la domination universelle par la conquête et les armes. De l'Assyrie qui l'a vue naître, cette idée étrange a passé à Memphis, de là à Persépolis, de Persépolis à Athènes et à Rome. L'histoire ancienne est pleine de ces entreprises gigantesques qui, sauf une seule, ont échoué toutes. Eh bien! tandis que l'ambition de Cyrus ou d'Alexandre ne connaît d'autres limites que celles du monde, tandis que les vaisseaux de Tyr et de Carthage rendent l'univers entier tributaire de leur commerce, que les légions romaines sillonnent toutes les routes de l'Orient et de l'Occident, l'œil de l'observateur ne découvre pas, au milieu de tous ces rêves de monarchie universelle, la moindre tentative pour ramener le genre humain à l'unité la plus naturelle de toutes, à la seule unité désirable et rationnelle, l'unité religieuse et morale. La pensée même n'en était venue à personne, et parmi tant d'hommes qui, la main sur leur épée, ont osé dire ce mot insolent de l'orgueil et de la force: L'univers est à moi, il n'en est aucun qui ait ajouté: Il faut que ma religion devienne celle de tous. Cela prouve qu'une telle entreprise est au-dessus des conceptions de l'homme, lors même qu'elle ne dépasserait pas son pouvoir.

Certes, si jamais l'idée de réunir les hommes sous l'empire d'une même religion, de fonder ici-bas la société universelle des intelligences, si cette idée-là, dis-je, avait pu s'offrir naturellement à l'esprit d'un homme ou d'un peuple, c'est du sein de Rome, de la plus vaste unité politique qui fût jamais, qu'elle aurait dû sortir. C'est là, sur les bords du Tibre, au foyer de la grandeur romaine, qu'eût été son berceau. Il avait plu à Dieu de faire aboutir à l'établissement de l'empire romain tout le travail politique du vieux monde, et après huit siècles d'enfantement laborieux, le genre humain assistait à un spectacle tel qu'il ne s'en était pas offert dans l'histoire. Un empire qui s'étendait de l'Océan à l'Euphrate et des rives de la Tamise aux cataractes du Nil ; les trois grandes branches de la famille humaine, celle de Sem, celle de Cham, celle de Japhet, venant se rattacher à ce tronc unique ; le Gaulois, le Breton, le Germain, l'Ibère, le Numide, le Dalmate, l'Étrusque, l'Hellène, le Parthe et tant d'autres, se mouvant côte à côte dans cette vaste fourmilière de peuples, et au-dessus de tant de nations soumises de gré ou par force, la souveraineté d'une ville ou d'un homme apparaissant comme le symbole de l'unité : voilà une faible image de la grandeur romaine. Si donc, je le répète, l'idée de réunir tous les hommes au pied d'un même autel et sous la règle d'une seule foi, de refaire l'unité religieuse du genre humain dissoute dans les champs de Babylone, si cette idée-là avait pu jaillir naturellement de la conscience humaine, elle aurait dû surgir de cette ville qui, seule parmi toutes, a joui de cette fortune singulière de voir pendant quatre siècles l'univers à ses pieds.

Eh bien ! en a-t-il été ainsi ? Rome païenne, maîtresse du monde, a-t-elle conçu l'apostolat religieux ? Elle, qui ne comprenait pas qu'un peuple voulût échapper à la domination de ses armes, a-t-elle essayé d'en convertir un seul au culte de ses dieux ? C'est ici qu'éclate dans tout son jour l'impuissance de l'humanité à reconstruire par elle-même son unité religieuse et morale. En face de cette prodigieuse diversité de croyances et de cultes, que fera Rome ? Va-t-elle

essayer de les ramener à l'unité ? Non, elle en fera la fusion, ou, pour parler plus juste, la confusion. Au lieu de repousser au loin les dieux étrangers, elle se laissera envahir par eux ; elle les adoptera, elle les naturalisera, elle leur donnera droit de cité ; elle leur confèrera, de par le sénat et le peuple, un certificat de nationalité. On lui verra fléchir le genou devant toutes les divinités du monde. Isis et Sérapis, la Cérès d'Éleusis et la Diane d'Éphèse, la Cybèle de Pessinunte et l'Astarté de Sidon, le serpent d'Esculape et le bœuf Apis prendront place à côté de Mars et de Vesta. Devins de l'Étrurie, aruspices arméniens, astrologues de Chaldée, augures de Phrygie, mystagogues de la Thrace, gymnosophistes de l'Inde, sorcières de la Thessalie, tout ce qui peut satisfaire la superstition du peuple-roi se pressera dans son sein ; et du milieu de tous ces cultes exotiques et indigènes un temple s'élèvera, le Panthéon d'Agrippa, comme pour annoncer à l'univers que si Rome est la capitale des nations, elle est aussi le rendez-vous de tous les dieux.

Voilà ce qu'a fait Rome, maîtresse du monde ancien. Elle a produit le mélange le plus bizarre, l'assemblage le plus confus de cultes et de doctrines qui ait paru sous le soleil. Gibbon a dit, et le rationalisme contemporain n'a pas manqué de répéter après lui, qu'au temps d'Auguste le monde était depuis bien des siècles en travail de l'unité chrétienne, et que tout conspirait de soi à amener ce grand résultat. Rien n'est plus faux. Que l'unité politique réalisée par l'empire romain ait pu favoriser la propagation du christianisme, tout porte à le croire ; mais que l'idée de fonder une unité parallèle dans l'ordre religieux eût existé, même en germe, dans la conscience des peuples, c'est ce qu'un coup d'œil attentif sur l'histoire du temps ne permet pas de dire. Non, le monde ne tendait pas naturellement à l'unité des croyances, mais à leur confusion ; non, le travail des siècles n'aboutissait pas de soi à la diffusion d'une doctrine identique et universelle, mais à un syncrétisme étrange où tous les faux cultes se donnaient la main dans une tolérance mutuelle ;

non, l'esprit humain n'arrivait pas, de conquête en conquête, à l'idée d'un Dieu unique, mais à l'adoration de tout par tous, à la déification universelle, au panthéisme philosophique et populaire. Voilà le point d'arrivée du monde déchu, sa conclusion naturelle et logique. C'est l'œuvre que Rome, héritière des temps passés, s'est chargée d'accomplir dans ce monstrueux assemblage de cultes dont le Panthéon romain est l'expression symbolique. Pour faire de l'unité en place de la confusion, il eût fallut repousser le flot qui amenait de toutes parts cette multitude de croyances; remonter le courant au lieu de s'abandonner à lui. Mais ce qui eût défié toute la puissance de Rome, nul homme n'aurait pu le faire, ni même en concevoir l'idée.

Et pourtant, c'est au siècle d'Auguste que cette idée s'est produite. Mais cette idée surhumaine, de ramener le genre humain à l'unité religieuse par la libre persuasion ou la parole, de fonder la société universelle des esprits, ce n'est pas de Rome qu'elle surgira. C'est loin du siége de l'empire, loin de cette colonne milliaire d'où partent les légions pour faire le tour du monde, c'est au fond de l'Asie, dans une subdivision de la province de Syrie, chez un petit peuple méprisé de tous, qui ne participe presque en rien au mouvement général, qui par suite paraît le moins capable d'enfanter un tel rêve, au déclin de sa force et de sa nationalité, c'est là, dans ce moment même, qu'un homme se lève pour dire ce mot à quelques bateliers qu'il groupe autour de lui : « Allez dans le monde entier et prêchez mon Évangile à toutes les créatures. » Et ce mot, non-seulement il le dit, mais un siècle après, tous les échos du monde le répètent. Ou l'histoire du genre humain restera à jamais une énigme indéchiffrable, ou la prédication chrétienne n'est pas un fait humain.

Mais peut-être ce mot-là était-il le résumé de toute l'histoire de ce peuple ; peut-être s'échappait-il de sa poitrine comme le cri longtemps contenu d'une ambition qui se rallume. Chaque nation n'a-t-elle pas son génie, ses aptitudes

particulières ?. De même que Sparte était organisée pour le métier des armes, Athènes pour la culture des arts, Rome pour l'exercice de la souveraineté, Israël n'était-il pas le foyer de la vie religieuse ? Dès lors, l'idée de l'apostolat ne j'aillissait-elle pas spontanément de la conscience de ce peuple.

S'il est un fait qui résulte de la constitution d'Israël, de ses lois, de son caractère national, c'est que l'idée de l'apostolat est restée constamment étrangère à l'esprit de ce peuple. Je disais tout à l'heure que le sentiment de la nationalité dominait toute l'antiquité à un tel point que les doctrines religieuses de chaque peuple et son culte se terminaient à son territoire. Mais nulle part ce sentiment n'a été plus vif ni plus profond que chez le peuple hébreu. Sa loi même semblait exclure toute propagande religieuse, en lui interdisant le contact des nations étrangères. Un temple unique, centre exclusif de ses réunions, des pratiques locales, un cérémonial religieux qui ne s'adaptait qu'à lui seul, tout restreignait son culte aux limites d'un faible territoire, aux habitudes d'un peuple. Sans doute la partie dogmatique et morale de sa religion était diffusive de sa nature, elle formait le patrimoine commun de la famille humaine, mais son rituel et son code politique l'enchaînaient aux confins de la Judée. Sans doute encore Israël lisait dans ses livres qu'un jour toutes les nations de la terre seraient réunies sous une même loi ; mais cette loi serait-ce la sienne ? C'est ce que les Écritures ne disaient point ; elles prédisaient le contraire. Si, au lieu d'avoir été dans tout le cours de son histoire un peuple éminemment conservateur, Israël s'était senti le génie ou le don de l'apostolat, c'est aux beaux jours de sa splendeur qu'il eût songé à remplir cette mission, alors que David et Salomon l'avaient élevé au plus haut période de sa puissance. Loin de là, il s'attache plus que jamais à son temple et à sa terre. Il faut un coup de foudre pour l'arracher à ses champs, à ses figuiers, pour le disperser dans les plaines de l'Assyrie ; et là, sur les rives des fleuves de Babylone, ce qu'il redemande à ses vainqueurs, c'est le sol

de ses ancêtres, c'est le temple de son Dieu. Il n'aspire qu'à vivre isolé et sédentaire. Pourvu qu'il conserve avec sa nationalité intacte le dépôt que Dieu lui a confié, il ne songe pas à jeter au loin les semences de sa doctrine. J'en conclus que l'esprit d'isolement et de conservation a été le partage du peuple Juif, mais que l'idée de l'apostolat est restée absente de son histoire.

Ce n'est donc pas des entrailles d'Israël, pas plus que de la conscience des autres peuples, que le Christ a tiré cette idée prodigieuse de conquérir le monde entier à sa doctrine par la libre persuasion ou la parole. Cela est si vrai, que le premier obstacle que la religion chrétienne ait rencontré sur son chemin lui est venu de la nation juive, de ses idées étroites et charnelles ; et ce n'est qu'après bien des efforts que le chrisianisme a pu se dégager des entraves que lui suscitait l'esprit d'un peuple partagé entre l'idéal grossier d'un Messie conquérant et le sentiment étroit d'une nationalité jalouse.

J'en ai dit assez pour démontrer que loin d'avoir eu aucun précédent dans l'histoire du genre humain, loin d'avoir été un épanouissement naturel de la conscience des peuples, l'idée de fonder la monarchie universelle des esprits par la parole, ou l'idée de l'apostolat, prend son origine en dehors de l'humanité, c'est-à-dire en Dieu.

Voyons à présent quelle forme la prédication chrétienne avait reçue à son origine du Christ et des apôtres. Pour caractériser l'enseignement du Sauveur, vous me permettrez d'emprunter une de ses plus belles pages à un ouvrage récent qui, je ne crains pas de le dire, fait présager une des plumes les plus fermes et les plus gracieuses de notre époques [1].

« Les courtes années que Jésus-Christ passa hors de la retraite ne furent qu'une prédication continue, une action miraculeuse de la parole. Il n'écrivit point un système. Dans ses longues heures de méditation, il n'éleva point un de ces monuments raisonnés et philosophiques qui échappent à la foule

1. *L'Église et l'empire romain au* IVe *siècle*, par le prince Albert de Broglie.

des contemporains et qu'admire la postérité des sages. Il parlait à toute heure, en tous lieux, à tous les hommes, sous toutes les formes. Né dans les rangs populaires et menant cette vie tout extérieure, si commune sous le ciel d'Orient, d'ordinaire il s'adresse au peuple. Du plus loin qu'on l'apercevait assis sur quelque rocher, sur les bords du lac de Génézareth ou sur les âpres rives du Jourdain, la foule accourait pour entendre de ses lèvres une parole à la fois suave et forte, majestueuse et familière, qui tour à tour perçait l'âme de ses traits brûlants et charmait l'imagination par la grâce touchante des paraboles. Il parlait, dans le silence de la nuit, à l'orgueil troublé d'un docteur d'Israël ; sur le bord du puits de Sichem, à la conscience d'une femme coupable et repentante ; il parlait dans les synagogues aux scribes étonnés d'entendre le ton du commandement. Il donnait rarement à ses discours un développement régulier. Il enseignait à propos de l'événement du jour, en réponse aux questions qui lui étaient posées, dans le mode le plus directement accessible à l'interlocuteur qui l'abordait. Femmes, enfants, sages ou ignorants, disciples ou adversaires, il parlait à chacun sa langue, il allait droit à l'âme de chacun, pénétrant ses plus secrètes pensées, doublant l'effet de la parole par un regard perçant et doux, où la tendresse du père se mêlait à la clairvoyance du juge et à l'autorité du maître. »

Je n'ajouterai que peu de chose à ce brillant tableau. *Le Christ n'écrivit point un système.* S'adressant à l'humanité entière, il n'eut garde de présenter sa doctrine sous une forme inaccessible au grand nombre. Par là, l'Évangile trahit du premier mot son caractère d'universalité. Si, au lieu de se faire tout à tous dans la sublime familiarité de son langage, le Sauveur eût procédé à la façon d'un philosophe, par induction et par déduction, descendant du principe à la conséquence et remontant de la conséquence au principe, résumant ses leçons dans une série de propositions enchaînées l'une à l'autre, il n'eût atteint que difficilement la totalité du genre humain. Telle n'était pas la forme qui convînt à l'enseignement de

l'Homme-Dieu. Plus les vérités qu'il portait à la terre étaient élevées au-dessus de l'intelligence humaine, plus le ton de ses discours devait être simple et à la portée de tous. C'est en parcourant les campagnes qu'il enseigne la multitude. En voyant les fleurs d'un champ, il exhorte ses disciples à espérer dans la Providence qui donne au lis son vêtement et nourrit es petits oiseaux. La semence que le laboureur confie à la terre lui fournit l'occasion d'expliquer les effets de la parole sainte. On lui amène un petit enfant et il prêche la simplicité. Se trouvant au milieu des scènes de la vie pastorale, il s'intitule lui-même le pasteur des âmes et se représente rapportant sur ses épaules la brebis égarée. Du pain matériel qu'il multiplie dans le désert, il passe au pain mystérieux qui alimente la vie de l'âme. Une vigne, un figuier, un grain de sénevé, une cérémonie nuptiale, un détail de la vie domestique et civile : voilà le point de départ de ces instructions où chaque mot est un trait de lumière, une révélation. Du reste, nul effort, nulle recherche. Il ne disserte pas, il converse ; il ne discute pas, il affirme : il parle d'autorité, *tanquam potestatem habens*. S'il rencontre le doute ou la négation, il en appelle à ses œuvres : « Si vous n'ajoutez pas foi à mes paroles, croyez-en les œuvres que je fais. » Quelque contradiction qu'il trouve, il ne se trouble ni n'hésite. Ouvrez tel livre qu'il vous plaira, fait de main d'homme, vous y surprendrez le travail de la pensée, l'effort de l'esprit qui se trahit par quelque endroit. Ce n'est qu'à travers un long dialogue que Socrate ou Platon poursuivent péniblement la vérité qu'ils cherchent, et lorsqu'ils croient l'avoir trouvée, ils tressaillent d'enthousiasme devant ce fruit de leur intelligence. Seul le Christ n'est point étonné des vérités qu'il prêche : elles coulent de ses lèvres comme un fleuve majestueux et tranquille. On sent au calme de sa voix qui ne trahit aucunement l'émotion de la recherche, on voit à la sérénité de sa face que la vérité pour lui n'est pas une conquête, mais une vision, qu'elle ne fait pas que traverser son âme, mais qu'elle y réside, qu'elle y a son siége, qu'elle est lui-même, que seul il a pu dire : Je suis la vérité !

Voilà, du moins autant qu'il m'est permis d'analyser ce qui n'est pas de l'homme seulement, le caractère de l'enseignement du Sauveur. Hâtons-nous de quitter ce milieu tout divin, où la langue humaine se trouble et ne fait que balbutier, pour nous rapprocher de ce qui est plus près de l'homme.

Pour accomplir le grand œuvre de la prédication évangélique, le Christ s'associe un petit nombre de disciples. Il ne les choisit pas dans les rangs élevés de la société, ni parmi les docteurs du temps, mais dans la classe inférieure : il les prend de derrière un filet de pêcheurs ou à la porte d'une douane. Hommes du peuple pour la plupart, simples et illettrés, les apôtres se rangent à sa suite. Pour lui, il ne les change pas tout d'un coup, il ne les transfigure point par une illumination soudaine ; mais avec cette sagesse qui ne précipite rien, parce qu'elle a le temps pour elle, il les forme de loin au ministère de la parole, dissipant leurs préjugés, redressant leur manière de voir, les rendant témoins de ses miracles et de sa doctrine. Parfois le maître se plaint de leur intelligence tardive, de leur peu de foi même. Leurs hésitations, les questions qu'ils lui adressent, les réponses qu'ils lui donnent, tout prouve que la vérité ne pénètre que lentement dans leur âme. Mais il leur a été prédit qu'un jour viendra où la vertu d'en haut les revêtira d'intelligence et de force. Ce jour arrive, et leur mission commence. Eux, naguère si hésitants, si craintifs, qui la veille encore, l'esprit troublé par la chimère nationale d'un Messie conquérant, demandaient au Christ ressuscité : Maître, quand est-ce que vous rétablirez le royaume d'Israël ? les voilà qui prêchent ouvertement et sans crainte ce qu'ils ont vu et entendu, ce que leurs mains ont touché de la parole de vie. Vive et saisissante, leur prédication pénètre dans les masses dont le bon sens ne résiste pas à l'évidence de leur témoignage. Devant les Juifs, ils prennent leur point de départ dans les prophéties de l'Ancien Testament dont ils montrent l'accomplissement dans la personne de Jésus[1] ; ils appuient principalement sur la ré-

1. Discours de saint Pierre et de saint Étienne. (*Actes des Apôtres.*)

surrection du Christ, fait palpable dont ils ont été les témoins non prévenus : ils posent ainsi pour tous les siècles la base principale de la démonstration chrétienne. Aux Gentils, ils prouvent l'unité de la race humaine, la paternité de Dieu, la vanité de l'idolâtrie, l'existence d'une vie future [1] : ils tracent par leurs discours la marche qu'il faut suivre pour introduire l'incrédule dans le sanctuaire de la foi. C'est armés de ce glaive à double tranchant de la parole, qu'ils marchent à la conquête du monde, appuyés l'un sur l'autre dans l'unité d'une même doctrine et dans l'accomplissement d'une égale mission. Mais du milieu de ce groupe sublime, dont le zèle ardent s'est partagé la terre, trois figures se détachent comme l'expression la plus haute de la prédication apostolique : saint Pierre, saint Paul et saint Jean.

On a souvent comparé entre elles ces trois grandes personnifications de l'apostolat chrétien. L'esprit de parti a même abusé de ce rapprochement jusqu'à vouloir trouver des divergences doctrinales là où règne l'unité la plus parfaite. N'a-t-on pas été jusqu'à dire que les trois grands systèmes religieux qui se partagent le monde chrétien se rattachent chacun à l'un de ces trois apôtres, dont ils reproduisent le type et l'enseignement : l'Église romaine à saint Pierre, l'Église grecque à saint Jean, et le protestantisme à saint Paul. Une idée si étrange n'a pu sortir que de l'Allemagne protestante, où l'on n'est occupé qu'à construire des systèmes, à découvrir des écoles, et où l'antithèse joue un si grand rôle qu'on n'y comprend plus qu'une doctrine puisse rester la même en passant par deux têtes. Si l'on avait dit pareille chose à saint Paul, il eût répondu ce qu'il écrivait aux Corinthiens : « Vous dites, moi je suis à Paul, et moi à Apollon, et moi à Céphas, et moi à Jésus-Christ. Est-ce que le Christ est donc divisé ? Est-ce que Paul a été crucifié pour vous ? ou avez-vous été baptisés au nom de Paul ? » D'autres écrivains, et cette fois je cite textuellement, ont exprimé cette prétendue opposition entre les trois apôtres sous une

1. Discours de saint Paul devant l'Aréopage.

autre forme. « Avec saint Pierre, dit l'auteur d'une histoire de l'école d'Alexandrie, la doctrine n'est encore que la loi ; avec saint Paul elle devient la foi ; avec saint Jean, l'amour: » comme si, pour ne m'en tenir qu'à ce seul point, saint Paul n'avait pas tracé ce magnifique portrait de la charité qui est dans la mémoire de tout le monde ; comme si le lendemain de la Pentecôte saint Pierre n'avait pas déclaré solennellement qu'il n'est aucun nom sous le ciel par lequel nous puissions être sauvés, si ce n'est le nom de Jésus. D'autres enfin ne voient plus que des tendances particulières là où des opinions plus tranchées croyaient découvrir une opposition réelle : à leurs yeux, saint Pierre représente dans le christianisme la tendance ou l'élément judaïque, saint Paul, l'élément gréco-latin, et saint Jean, l'élément oriental ; ou bien ils répartissent entre les trois apôtres le sentiment moral ou pratique, l'esprit théologique, le génie contemplatif et mystique. Pour mettre en saillie ces différences de caractère, on s'est servi parfois d'une autre formule : Saint Pierre est l'homme du pouvoir et de l'organisation, saint Paul, l'homme de l'action et de la parole, saint Jean l'homme de la métaphysique et de la contemplation. Présentées sous cette forme et avec cette rigueur systématique, toutes ces antithèses sont fausses ou n'ont qu'une justesse partielle. Saint Paul a peut-être plus organisé d'églises que saint Pierre. Si l'apôtre des Gentils se plaît à mettre en opposition la loi et la foi, c'est le chef de la hiérarchie qui, le premier, ouvre aux gentils la porte de l'Église, qui, le premier, au concile de Jérusalem, propose de les affranchir du joug de la loi. Saint Pierre, dit-on, a pratiqué à Antioche certaines observances légales avec les chrétiens sortis d'Israël, ce qui lui a valu les reproches de saint Paul ; mais à Lystres, saint Paul ne fait-il pas circoncire son disciple Timothée ? L'un et l'autre agissent dans un esprit de tolérance, par ménagement pour les Juifs, sans différer aucunement sur le fond de la question. En développant la doctrine du Verbe contre l'hérésie de Cérinthe, saint Jean n'a rien écrit de plus élevé ni de plus profond que le début des

Épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens. Est-ce à dire pour cela qu'on ne saurait relever dans le caractère de ces trois hommes aucune différence notable, que leur physionomie d'écrivain ou d'apôtre soit exactement la même, sans offrir aucun trait distinctif? Évidemment non. Pour nous qui admettons comme un dogme de foi l'inspiration des apôtres, il est difficile sans doute de distinguer au juste ce qui est de la nature et ce qui vient de la grâce. Mais nous savons également que la grâce n'absorbe point la nature, que l'écrivain sacré conserve sous l'action divine le jeu de ses facultés, son génie propre, en un mot, sa personnalité. Le fer pénétré par le feu ne perd ni sa nature ni ses propriétés. L'écrivain inspiré n'est pas un clavier qui rend indifféremment le son sous la main qui le touche, mais un instrument moral qui coopère activement à celui qui l'emploie. Comparez entre eux les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, Isaïe et Jérémie par exemple : vous trouverez des nuances de style et de caractère très-vivement prononcées. Dès lors, pourquoi ne pas admettre que le naturel de chaque apôtre se reflète dans sa vie, que Dieu varie ses dons suivant les fonctions qu'il impose; qu'en prédestinant saint Pierre au gouvernement de l'Église, il ait pu avoir égard à l'énergie de son caractère; qu'en confiant à saint Paul l'apostolat des nations, il ait trouvé dans la vivacité ardente et la culture de son esprit, des qualités propres à cette grande mission ; qu'en plaçant saint Jean sur le théâtre de l'Orient, il ait voulu opposer les visions du prophète aux rêveries d'un mysticisme extravagant ? Bossuet disait : On définit les hommes par ce qui domine en eux. De ce point de vue je dirai, qu'en appelant ces trois hommes à de si grandes choses, Dieu s'est plu à répartir entre eux, sans partage exclusif, les trois dons les plus éminents de l'âme humaine : la grandeur du caractère, la grandeur du génie et la grandeur du cœur.

Le caractère, le génie, le cœur, voilà ce qui prédomine dans chacune de ces trois grandes natures : c'est également le trait distinctif de leur éloquence. Cet homme que le

ciseau inculte des premiers chrétiens nous représente les cheveux coupés ras sur un front rabaissé, comme les statues grecques des empereurs romains, c'est l'image du pouvoir spirituel : il en a la gravité sérieuse et réfléchie. La grâce a enlevé à son caractère ce qu'il avait d'impétueux et de violent, et, le retrempant dans la conscience de sa faiblesse, elle a doublé son énergie. Voyez avec quelle noble simplicité il promulgue la loi évangélique devant tous les peuples de la terre représentés à Jérusalem. Sa parole n'a pas toute la véhémence entraînante des discours de Paul, ni cette onction suave qui coule des lèvres du disciple bien-aimé : elle est moins vive que forte et respire la bonté plutôt que la tendresse. Grotius trouvait dans la première épître de saint Pierre la majesté qui convient au prince des apôtres. Quel ton de solennité se retrouve en effet dans cette apostrophe sublime : « Vous, vous êtes la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple conquis, afin que vous annonciez les grandeurs de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa lumière admirable. » N'est-ce pas le chef de la hiérarchie qui se révèle dans ce peu de mots résumant d'une manière si brève et si concise l'obéissance du chrétien : « Rendez l'honneur à tous, aimez vos frères, craignez Dieu, respectez le roi. » Et quel programme tracé d'une main ferme et paternelle dans ces instructions qu'il laisse à ses prêtres : « Je prie les prêtres qui sont parmi vous, moi prêtre comme eux et témoin des souffrances du Christ, appelé à partager sa gloire qui sera un jour manifestée : paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, veillant sur lui, non par crainte, mais de vous-mêmes, et selon Dieu, non à cause d'un gain sordide, mais volontairement ; non en dominant sur l'héritage du Seigneur, mais en devenant les modèles du troupeau par une vertu sincère. Et lorsque le prince des pasteurs paraîtra, vous obtiendrez une couronne de gloire qui ne se flétrira jamais. » Quel noble caractère dans ce pêcheur de Bethsaïde devenu le vicaire du Christ ! C'est ce ressort inflexible de la volonté, cette éloquence mâle et douce qu'il a transmise à ses successeurs ; et depuis Lin

jusqu'à Pie VII, chaque fois que leur grande voix se fait entendre au monde, on y retrouve le même calme, la même fermeté et comme un écho de cette parole de Pierre devant le sanhédrin des Juifs : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.

Je ne crois pas faire injure à saint Pierre ni à saint Jean, en disant que saint Paul est peut-être le seul homme de génie que le collége des apôtres ait compté dans son sein. Dieu, qui n'a pas besoin du génie de l'homme pour accomplir ses desseins, ne le repousse pas non plus. C'est pourquoi il lui a plu d'associer aux pêcheurs de la Galilée un des plus grands génies, un des hommes les plus naturellement éloquents qui aient paru dans le monde. Sans doute, les épîtres de saint Paul sont avant tout l'œuvre de Dieu ; mais l'opération de l'Esprit-Saint est-elle si exclusive qu'on ne saurait plus y trouver aucune trace du génie de l'homme ? Et ce coup d'œil psychologique si vif, si pénétrant, à travers l'âme humaine ; et cette largeur de vues sur les destinées diverses du peuple juif et de la gentilité ; et cette intelligence profonde des points de contact et de séparation entre la loi mosaïque et la foi chrétienne ; et ces élévations de l'esprit sur le Christ, sa médiation divine, sa royauté, son pontificat ; et cette analyse lumineuse des opérations de la grâce, des phénomènes surnaturels du mysticisme chrétien; et cette intuition souveraine des grandes lois de la solidarité universelle, de la réversibilité des mérites ; ce regard enfin qui embrasse dans leur ensemble tous les rapports de Dieu avec l'humanité par le Christ et l'Église : tout cela ne dénote-t-il pas, outre l'inspiration divine, une intelligence merveilleuse ? Oui, à ne l'envisager qu'au point de vue de l'éloquence et de la philosophie, saint Paul a été un homme de génie. Il a créé, non pas la doctrine qu'il a reçue de Dieu tout entière, mais la théologie qui est la science de la doctrine; non pas le dogme, mais la philosophie du dogme dont il prend les racines en Dieu, dans la nature humaine et dans l'ensemble des choses créées. Jamais esprit plus vaste ne plongea si avant ni ne s'éleva si haut dans la

région des idées. Prenez l'un après l'autre tous les points de doctrine qu'il touche en passant, et voyez quel flot d'idées se répand sous sa plume, quelle immense perspective il ouvre à l'instant même au regard de la pensée. Il parle aux Éphésiens de l'union de l'homme avec la femme ; mais sous l'œil de l'apôtre ce point de vue s'élargit. De l'union conjugale, son esprit s'élève à une union plus haute, l'union de Dieu avec l'humanité par le Christ dans l'Église, cette union terme et fin de toutes choses. C'est ainsi qu'il rattache au sommet de l'édifice tout ce qui part de la base et vient toucher au faîte. Il écrit aux Galates qu'Abraham avait deux fils, l'un de Sara, l'autre d'Agar. Quoi de plus simple que ce fait? Mais son esprit illuminé d'en haut y découvre tout l'esprit des deux alliances, la servitude de la loi et la liberté évangélique qu'il oppose l'une à l'autre comme la grande antithèse des deux Testaments. Il rappelle aux Romains les souffrances de la vie présente : aussitôt son oreille s'ouvre au gémissement unanime de toutes les créatures, à cet enfantement laborieux de l'humanité en travail de son avenir. Il leur enseigne que Dieu se manifeste dans le spectacle du monde : l'idolâtrie lui apparaît comme un monstrueux contraste de cette grande vérité, et alors il déroule cette effrayante peinture du monde déchu qui commence par l'orgueil de l'esprit et finit par la servitude de la chair. Quelle richesse, quelle plénitude de doctrines dans ces lettres où chaque mot porte une idée, où chaque phrase équivaut à un livre! Tout entier aux divines choses qu'il enseigne, saint Paul dédaigne les artifices du langage. C'est à lui que Pascal eût pu songer quand il disait que la vraie éloquence se moque de l'éloquence. Sa théorie de la prédication qu'il expose aux Corinthiens est à l'encontre de toutes les rhétoriques humaines. Il entasse ses idées sans lien ni ordre apparent. Sa phrase, parfois incorrecte, est chargée d'incidentes, les parenthèses l'entrecoupent, l'interrogation, l'exclamation, l'apostrophe, la traversent ou la tiennent suspendue. Mais quel mouvement, quelle chaleur dans ce style qui passe tour à tour et sans effort de l'énergie la plus sévère

au pathétique le plus tendre, qui entraîne le lecteur par toutes les émotions que fait naître dans l'âme cette éloquence toute de feu ! Si vous envisagez les résultats de sa parole, quel homme et quelle carrière ! Quel homme que ce Juif de Tarse qui, du Sanhédrin à l'Aréopage, de la cour de Néron au tribunal d'Agrippa, promène la doctrine du Christ à travers toutes les attaques, toutes les contradictions ; qui du sein de sa faiblesse lutte à la fois contre toutes les erreurs et les vices réunis, contre les préjugés des Juifs, les mollesses de l'Asie, les voluptés de Corinthe, l'orgueil des Romains; qui, dans l'espace de quinze ans, fait trois ou quatre fois le tour du monde civilisé, fonde les églises en courant, se multiplie sur tous les points, parle, écrit, combat, se défend, organise, crée !... Jamais le monde vît-il pareille chose? Oui, je comprends l'enthousiasme de tous les siècles chrétiens pour saint Paul; je comprends que lui-même, le vieil athlète de la foi, rappelant sur la fin de sa vie ses services méconnus par quelques-uns, ait pu s'écrier avec cette légitime fierté du vétéran qui montre ses cicatrices et énumère ses campagnes : « Sont-ils ministres de Jésus-Christ ? Quand je devrais passer pour imprudent, j'ose dire que je le suis encore plus qu'eux. J'ai supporté plus de fatigues, plus reçu de coups, plus enduré de prison ; j'ai été battu de verges trois fois, j'ai été lapidé une fois, j'ai fait naufrage, j'ai passé un jour et une nuit au fond de la mer, etc. » Relisez ce compte-rendu de l'apostolat de saint Paul dans sa deuxième épître aux Corinthiens, et vous direz avec moi que jamais homme n'a reçu de Dieu ni rempli sur la terre une plus grande mission.

Moins agitée que la vie de saint Paul, la carrière de saint Jean s'est prolongée jusqu'à l'extrême vieillesse. Jeune encore, selon toute apparence, quand le Sauveur l'appela au ministère de la parole, il vécu dans la compagnie du maître dont il devint le disciple bien-aimé. Il eut l'insigne faveur de reposer à la dernière cène sur le sein de Jésus, qui à son heure suprême lui confia sa sainte Mère. Ce double trait marque assez que la profondeur et la pureté du sentiment

prédominaient dans cette belle âme. Ses écrits en portent l'empreinte. Non pas, comme on a vainement cherché à l'établir, que la doctrine de la charité soit particulière à saint Jean : elle est l'essence même du christianisme, son résumé le plus fidèle. Mais Dieu, qui proportionne ses dons aux ministères qu'il confie, voulait que cet enseignement coulât des lèvres de saint Jean avec une expression de tendresse et une onction toute particulière. C'est par là qu'il a mérité d'être surnommé par excellence l'apôtre de la charité. « Aimons Dieu qui nous a aimés le premier, qui est l'amour même » : ce mot est l'abrégé de sa prédication. Et comme rien n'est plus pénétrant que le regard du cœur, il lui a été donné de plonger plus avant que nul autre dans le mystère de la vie intime de Dieu. Ce que l'auteur inspiré du Livre de la Sagesse n'avait fait qu'ébaucher touchant le Verbe et sa génération divine, saint Jean l'achèvera dans cette page de métaphysique surnaturelle qui transporte la pensée humaine dans le sein même de Dieu. Il dressera aux yeux des gnostiques de l'Asie Mineure cette échelle d'or qui relie la terre au ciel : il opposera à leurs interminables généalogies la véritable Genèse de l'éternité. Puis, lorsque avant de descendre dans la tombe, après un demi-siècle de travaux et de luttes, seul survivant des compagnons du Christ, le sublime vieillard aura vu de ses yeux l'Église répandue sur toute la surface du monde, Dieu lui réserve un dernier ministère. A lui de clore le livre des révélations divines, de promulguer le jugement de Dieu sur le monde déchu, de retracer avec la sombre majesté du pinceau d'Ézéchiel la chute « de la grande ville qui a fait boire toutes les nations à la coupe de l'iniquité, » d'envelopper sous le voile du mystère les destinées futures de l'Église et du monde, et d'entr'ouvrir les parvis de la Jérusalem céleste aux yeux du genre humain renouvelé par le Christ.

Avec saint Jean finit le siècle apostolique. La prédication chrétienne a achevé son premier cycle. Une seconde génération d'hommes va faire suite aux apôtres : race nouvelle, for-

mée à leur école, nourrie de leur enseignement et digne de continuer leur œuvre. C'est à ce point de transition que je prends l'éloquence chrétienne pour la suivre à travers le siècle suivant. A l'inspiration divine qui fait des saintes Écritures une littérature à part, laquelle ne rentre pas dans mon domaine, va succéder dans les Pères apostoliques le travail de la pensée humaine dirigé par l'esprit de Dieu. Ce moment est grave dans l'histoire de l'Église. C'est, si je puis m'exprimer de la sorte, sa première crise dogmatique et sociale; les hérésies éclatent dans son sein et se prolongent hors d'elle. D'une part, le judaïsme cherche à la retenir dans les proportions d'une secte ou d'une religion nationale par l'étroitesse de ses vues. D'autre part, le gnosticisme tend à défigurer sa doctrine par l'alliage bizarre des systèmes de l'Orient. Cette double controverse, née du temps même des apôtres, va continuer après leur mort. Le paganisme enfin se prépare à faire contre la religion nouvelle un premier essai de sa force. Pour faire face à ces dangers multiples, Dieu suscitera des hommes qui, par l'énergie de leur caractère, la vivacité de leur foi et leur vigilance pastorale, conjureront ces périls naissants. Leurs écrits forment la meilleure défense du dogme catholique, en même temps qu'on y retrouve la première ébauche de l'éloquence chrétienne sous toutes ses formes. De là, leur importance dogmatique et littéraire. Aussi je ne m'étonne pas que les efforts du rationalisme protestant en Allemagne et en Angleterre aient porté de nos jours sur ce siècle postérieur aux apôtres, dont les témoignages l'embarrassent beaucoup. Cela suffit pour vous montrer que ce groupe d'écrivains primitifs offre le plus vif intérêt. Mais avant de nous engager dans l'étude de leurs œuvres, nous rencontrons sur notre chemin, au seuil même de la littérature chrétienne, un monument dont l'étrangeté seule suffirait pour attirer nos regards : je veux parler des Évangiles apocryphes, qui remontent pour la plupart au premier âge de l'Église. Fixer leur date, expliquer leur origine, discuter leur valeur historique et littéraire, tel sera le sujet de ma prochaine leçon.

DEUXIÈME LEÇON

Les Évangiles apocryphes sont le premier monument littéraire qui s'offre à nous en dehors des Écritures canoniques. — Collections anciennes et récentes. — Différence radicale d'avec les Évangiles canoniques. — Explication de leur origine. — L'Évangile de l'Enfance, spécimen de ces légendes. — Elles fournissent un argument solide en faveur de la publicité des faits primitifs du christianisme. — Leur composition est postérieure de beaucoup à celle des Évangiles canoniques. — Appréciation de la valeur historique des Évangiles apocryphes.

Messieurs,

Le premier monument littéraire qui s'offre à nous en dehors des Écritures canoniques, ce sont les Évangiles apocryphes. Nous nous en occuperons aujourd'hui.

Vers la fin du XVIIe siècle, un jeune professeur d'éloquence, qui venait de débuter à Hambourg, eut l'occasion d'entrevoir dans la bibliothèque d'un de ses amis quelques écrits apocryphes du premier âge de l'Église. La vue de ces monuments étranges de la littérature des premiers siècles chrétiens le frappa vivement; et malgré les difficultés que présentait une pareille entreprise, il conçut le projet d'en donner au public une édition complète. Après des recherches sans nombre qui exigeaient autant de patience que d'érudition, Albert Fabricius parvint à recueillir ces pièces diverses, et en 1703 il publia en deux volumes son *Codex apocryphus Novi Testamenti*, qu'il augmenta en 1719 d'un troisième volume.

Cette publication produisit une vive sensation dans le monde érudit, bien que la tentative de Fabricius n'eût pas été la première de ce genre. Déjà au XVIe siècle, Michel

Néander, théologien allemand, avait fait un recueil savant mais incomplet des Évangiles apocryphes, qu'il avait annexé à une édition gréco-latine du petit catéchisme de Luther. Son travail fut complétement effacé par celui du docte professeur de Hambourg. Aussi toutes les publications postérieures à celle de Fabricius n'ont-elles fait que reproduire la sienne, sauf quelques additions de moindre importance. De nos jours cependant, les écrits apocryphes du Nouveau Testament ont trouvé de nouveaux éditeurs, dont la vaste érudition était digne d'achever l'œuvre de leur devancier. En 1832, Ch. Thilo, professeur à l'université de Halle, fit paraître à Leipzig un premier volume du *Codex apocryphus Novi Testamenti.* Le soin qu'il a mis à revoir le texte sur un grand nombre de manuscrits grecs et arabes, les variantes qu'il a recueillies et discutées avec une sagacité rare, les notes nombreuses qui éclaircissent des points obscurs de géographie ou d'histoire, en font une des productions philologiques les plus importantes de notre époque. Malheureusement la mort est venue surprendre le savant éditeur, au moment où il se préparait à mettre au jour le second et le troisième volume de son Recueil.

L'œuvre de Thilo a été reprise depuis et achevée en 1853 par le docteur Tischendorf, professeur à l'université de Leipzig. Ce savant, qui avait déjà bien mérité de la littérature chrétienne en publiant les Actes apocryphes des Apôtres, s'est acquis un nouveau titre à la reconnaissance de tous par sa belle édition des Évangiles apocryphes. Plus de quarante manuscrits qui avaient échappé aux recherches du docte philologue de Halle, ont été revus et collationnés par M. Tischendorf, avec un soin qui mérite les plus grands éloges. Il en est résulté le travail le plus complet que nous possédions sur cette matière ; et il nous paraît difficile dans l'état actuel de la science de déterminer le texte primitif des Évangiles apocryphes avec plus de précision et de sûreté. Nous faisons des vœux pour que cet éminent critique couronne ses deux publications par celle des Apocalypses apocryphes :

c'est une tâche que nul n'a osé entreprendre jusqu'à présent.

Fabricius avait réuni les titres de cinquante Évangiles apocryphes ; mais, comme il l'observe lui-même, plusieurs dénominations différentes désignent parfois un seul et même récit. Ainsi l'Évangile qui porte le nom de Tatien se confond, selon toute apparence, avec celui des Encratites, dont cet hérésiarque était le chef. On peut supposer de même que l'Évangile selon les Hébreux ne différait pas de l'Évangile hébreu de saint Matthieu dont se servaient les Nazaréens. De cette manière, leur chiffre véritable se réduit à quarante environ. Nous ne connaissons la plupart d'entre eux que par le témoignage des Pères, qui nous ont également transmis les fragments de plusieurs autres. Enfin, sept sont arrivés jusqu'à nous à peu près complets. Nous les trouvons dans les éditions de Fabricius, de Thilo et de Tischendorf : c'est l'Histoire de Joseph le charpentier, l'Évangile de l'Enfance, le Protévangile de Jacques le Mineur, l'Évangile de Thomas l'Israélite, celui de la Nativité de Marie, l'Histoire de la naissance de Marie et de l'enfance du Sauveur et l'Évangile de Nicodème. C'est avec raison que le docteur Tischendorf n'a point admis dans sa collection trois autres Évangiles recueillis par Thilo : celui de Marcion, qui n'est que l'Évangile de saint Luc mutilé par cet hérésiarque, et deux Évangiles faussements attribués à saint Jean, dont l'un était en usage chez les Templiers, et l'autre chez les Albigeois : composés au moyen âge, ces deux productions n'ont point de rapport avec le genre d'écrits que nous étudions.

Si, outre ces sept Évangiles, je voulais énumérer tous les écrits apocryphes qui se rattachent au premier âge de l'Église, ma tâche serait très-longue. Je citerais entre autres la lettre de Jésus-Christ à Abgare roi d'Édesse, les lettres de la sainte Vierge à saint Ignace, aux habitants de Messine et à ceux de Florence, l'épître de saint Paul aux Laodicéens, les épîtres de saint Paul à Sénèque, l'histoire ou combat apostolique d'Abdias, les actes de saint Paul et de sainte Thècle

et plusieurs apocalypses. Mais nous n'avons à nous occuper en ce moment que des Évangiles apocryphes.

Lorsqu'on a lu attentivement les Évangiles apocryphes que je viens de nommer, le premier mouvement de la pensée, c'est de les rapprocher des Évangiles canoniques pour saisir les points de contact et les lignes de séparation. Or, de première vue, voici ce qui frappe l'esprit. Le cadre est tout différent de part et d'autre. Tandis que saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean glissent rapidement sur les premières années de la vie de Jésus et s'étendent fort au long sur les trois années de sa vie publique, les auteurs des apocryphes, au contraire, passent sous silence cette partie la plus importante de sa carrière et ne s'occupent que de son enfance, de son séjour en Égypte, des prétendus miracles de sa jeunesse, etc., à l'exception de l'Évangile de Nicodème, qui est le récit de la passion et de la descente aux enfers. Vous y cherchez en vain l'enseignement du Sauveur ou sa prédication. L'élément doctrinal y manque entièrement. Ce fait, qu'on n'a pas assez remarqué dans la discussion avec le docteur Strauss et les partisans du système mythique, est tellement capital, qu'il suffit pour nous rendre compte de l'origine des apocryphes et de leur véritable caractère.

Quelle a pu être en effet la cause de ce silence des apocryphes sur la vie publique du Sauveur ? La raison en paraît toute simple. La vie publique de Jésus, telle qu'elle est racontée par les quatre évangélistes, était si bien connue de tous, que l'imagination ne pouvait se donner libre carrière sur un thème où la fiction devenait impossible. Dès lors il fallait se rabattre sur la période de sa vie qu'il avait plu aux biographes sacrés de passer sous silence ou d'envelopper dans le voile de l'obscurité. Cette lacune de près de trente années dans une vie qui, aux yeux de plusieurs, semblait devoir être remplie de miracles du commencement à la fin, se prêtait merveilleusement à la fiction légendaire. On s'emparera donc de l'enfance de Jésus, on choisira l'un ou l'autre

épisode moins connu, la fuite en Égypte par exemple, et, s'appuyant de quelques données traditionnelles, on entassera miracles sur miracles ; ou bien l'on s'attachera à quelque personnage au sujet duquel le récit évangélique n'offre que peu de détails ou se tait complétement, tel que saint Joachim, sainte Anne, saint Joseph et la sainte Vierge, et l'on brodera sur un canevas plus ou moins historique un tissu mêlé de fictions et de réalité. De là les divers Évangiles apocryphes que nous avons sous les yeux.

J'ignore, Messieurs, si j'exprime bien ma pensée; mais l'un ou l'autre fait tiré de l'histoire profane va l'éclaircir suffisamment. C'est une loi psychologique que tout homme dont l'apparition a été un événement pour le genre humain, trouve dans le travail de l'imagination des masses un supplément poétique à sa vie réelle. La légende vient invariablement s'y placer à côté de l'histoire, la défigurant parfois, y ajoutant toujours. S'il existe quelque lacune dans le récit de sa vie, c'est sur cette phase de son existence plus ou moins ignorée que se portera de préférence l'esprit légendaire : c'est là qu'il se sent à l'aise, qu'il se joue avec complaisance. Je citerai Charlemagne : à partir de ses premières expéditions militaires, sa vie rentre tout à fait dans le domaine de l'histoire. Mais les années de sa jeunesse n'étaient guère connues. Que fera l'esprit légendaire et poétique, ébloui par l'éclat qui environne le héros? Il ne se contentera pas de la réalité ; ne pouvant se convaincre qu'une vie si extraordinaire n'ait pas dû être un tissu de merveilles d'un bout à l'autre, il suppléera par des fictions poétiques au silence de l'histoire. Il fera rejaillir sur sa mère le merveilleux de sa vie ; il nous le montrera héros avant l'âge, préludant par ses exploits à ses destinées futures. De ce travail de l'imagination sortiront le gracieux roman de *Berthe aux grands piés* et la Chronique de Turpin, qui sont à la vie de Charlemagne par Eginhard ce que la légende est à l'histoire. Je pourrais multiplier les exemples à l'infini. Que sera-ce maintenant de la vie de l'Homme-Dieu, dont le merveilleux fai-

sait le fond même ? N'était-ce point là pour des imaginations orientales, pour la crédulité ou l'instinct poétique, une tentation très-vive de supposer le miracle là où l'histoire se taisait, de remplir les lacunes du récit évangélique de leurs créations multiples ? Bien loin que l'existence des Évangiles apocryphes soit de nature à exciter l'étonnement, s'il y avait une chose qui dût nous surprendre, c'est qu'il n'y en ait pas eu un plus grand nombre.

D'après ce que je viens de dire, Messieurs, vous avez pu saisir, si je ne me trompe, le véritable caractère des Évangiles apocryphes, de ceux-là du moins que nous possédons encore. Car si je passais à une autre classe d'écrits semblables, aux Évangiles fabriqués par les hérétiques, j'assignerais une autre cause à leur origine. Là, ce n'est plus la crédulité naïve ou l'instinct poétique qui les crée ; ils naissent évidemment sous l'empire de préoccupations dogmatiques. Chaque hérésiarque ou chef de secte se faisait un Évangile en harmonie avec ses doctrines. Le plus souvent même c'était un des Évangiles canoniques altérés ou défigurés selon les besoins de la cause. De là les récriminations des Pères, de saint Irénée et de saint Épiphane surtout, contre les mutilations et falsifications faites par les Cérinthe, les Basilide, les Valentin, les Tatien, les Marcion et d'autres. Le caractère des apocryphes dont nous possédons le texte est tout différent, à quelques exceptions près [1] : c'est la légende côtoyant l'histoire, c'est la fiction poétique venant s'ajouter à la réalité. Leurs auteurs ont cherché par un effort instinctif ou réfléchi à élever la réalité à l'idéal par l'imagination. Or, quand la réalité est parfaite comme dans le type de l'Homme-Dieu, tel qu'il s'offre à nous dans les Écritures canoniques, on rabaisse l'idéal en le forçant. Voilà ce qui est arrivé aux Évangiles apocryphes. En place d'un récit plein de sobriété et de grandeur, nous n'avons plus qu'une surcharge de miracles sans le moindre élément doctrinal. Pour

1. En effet, l'Évangile de Thomas et celui de l'Enfance ont semblé à plusieurs, et non sans motif, trahir la main d'un hérétique.

ne pas rester dans le vague, je choisirai pour exemple l'Évangile de l'Enfance, qui a joui d'une grande célébrité, en Égypte surtout parmi les Coptes, et dont la trace se retrouve dans Mahomet et dans les commentateurs du Coran. C'est moins une composition d'une seule pièce, qu'un assemblage de plusieurs qui résume à peu près les traditions locales de l'Égypte et de la Syrie touchant l'enfance du Sauveur. Le texte arabe que nous possédons aujourd'hui n'est aux yeux des philologues modernes qu'une traduction de l'original syriaque perdu depuis longtemps.

La scène s'ouvre par un miracle. Jésus encore au berceau dit à sa mère Marie : « Moi que tu as enfanté, je suis Jésus, le fils de Dieu, le Verbe, ainsi que te l'a annoncé l'ange Gabriel, et mon Père m'a envoyé pour le salut du monde. » Suit le récit assez peu circonstancié de la naissance du Sauveur, de l'adoration des bergers et des mages, de la circoncision, de la présentation au temple : sauf l'addition de quelques faits miraculeux, il coïncide dans ses lignes principales avec le récit évangélique. Du reste cette remarque peut s'appliquer à tous les Évangiles apocryphes : ils ne contredisent sur aucun point important les Écritures canoniques, qu'ils reproduisent au contraire avec une rare fidélité ; ils ne pèchent le plus souvent que par ce qu'ils ajoutent. C'est avec la fuite en Égypte que commence la carrière merveilleuse de l'enfant Jésus. Chaque pas est signalé par un miracle. A son entrée dans le pays les idoles tombent et se brisent : fait qui ne manque pas de fondement dans la tradition ; mais vous comprenez qu'il est très-difficile de démêler l'élément historique à travers toutes ces fictions. Ici, ce sont les linges de l'enfant dont le contact guérit le fils d'un prêtre des idoles. Là, c'est l'eau dont son corps a été arrosé qui enlève la lèpre au fils d'un prince. Plus loin, c'est un jeune homme changé en mulet qui reprend sa première forme. A quelques pas de cet endroit, la sainte famille tombe entre les mains de deux voleurs, dont l'un veut l'épargner tandis que l'autre s'y refuse ; et Jésus dit à Marie :

« Dans trente ans, ô ma mère, les Juifs me crucifieront à Jérusalem et ces deux voleurs seront mis en croix à mes côtés, Titus à ma droite et Dumachus à ma gauche. Ce jour-là Titus me précédera dans le paradis. »

Cette légende qui fait rencontrer à l'enfant Jésus dans un désert de l'Égypte les deux larrons qui plus tard partageront son supplice, est assez touchante: dans l'Évangile de Nicodème qui reproduit la même fiction, les deux voleurs portent le nom de Dimas et de Gestas. Au bout de trois ans, les augustes exilés retournent en Judée où l'enfant Jésus manifeste sa divinité par une foule de prodiges. Un jour, il s'amuse au milieu d'autres enfants de son âge à faire avec de la terre détrempée diverses images d'animaux, et au grand étonnement de ses camarades il ordonne aux figures qu'il a modelées de se mettre en mouvement. Un enfant tourmenté par Satan cherche à mordre le fils de Marie : le démon le quitte et il se trouve que cet enfant est Judas Iscariote. L'auteur trouve moyen également de faire guérir par Jésus, âgé de sept ans, deux autres enfants qui seront plus tard les apôtres saint Jacques et saint Simon. Quand Joseph, dit-il, parcourait la ville pour confectionner des portes, des cribles ou des coffres, le Seigneur Jésus l'accompagnait, et toutes les fois que l'ouvrage de Joseph devait être plus long ou plus court, plus large ou plus étroit, l'enfant étendait la main et la chose se trouvait telle que le bon artisan la désirait ; car, ajoute-t-il, non sans quelque malice, Joseph n'était pas fort habile dans le métier de menuisier. Après avoir raconté cette série de miracles dont je ne cite qu'un petit nombre, l'Évangile de l'Enfance arrive à la présence de Jésus dans le temple de Jérusalem au milieu des docteurs. Là s'arrête son récit, précisément à l'endroit où les Évangiles canoniques commencent à développer le leur ; et comme s'il avait voulu y souder sa narration, il termine par ces paroles de saint Luc : « Il revint avec ses parents à Nazareth, et il leur était soumis en toutes choses. Et sa mère conservait toutes ses paroles en son cœur. Et le Seigneur Jésus profitait en taille, en sa-

gesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes [1]. »

Ces paroles de saint Luc terminent également l'Évangile de Thomas l'Israélite, qui a été l'une des sources de celui de l'Enfance. J'ai analysé ce dernier avec quelque étendue, parce qu'étant le plus long de tous, et comme une compilation de plusieurs, il nous dispense de les parcourir l'un après l'autre. Je ne ferai pas aux Évangiles canoniques l'injure de les comparer à ce que vous venez d'entendre. On se demande vraiment à quoi servent l'érudition et l'esprit de critique, lorsqu'on lit dans les ouvrages allemands des assertions telles que celle-ci : « Les quatre Évangiles actuels ne sont pas plus édifiants que les apocryphes, car ce sont tous des édifices conçus et exécutés parfaitement d'après le même plan [2]. » Non-seulement le plan n'est pas identique, mais il diffère totalement, dans l'ensemble comme dans les détails. Les Évangiles canoniques contiennent le dogme et la morale chrétienne ; il n'y a pas trace de l'enseignement du Sauveur dans les Évangiles apocryphes. Les uns retracent sa vie publique, sa mission de Rédempteur et de Précepteur du genre humain ; les autres s'ingénient à remplir de faits merveilleux les années de son enfance. D'une part, c'est un ensemble de doctrines qui confondent l'esprit par leur sublimité ; de l'autre, c'est une enfilade de miracles qui n'a aucune raison d'être. Il faut s'abuser étrangement, pour vouloir découvrir entre des œuvres si diverses la moindre ressemblance. L'absence complète de l'élément doctrinal dans les Évangiles apocryphes interdit toute comparaison.

D'autres écrivains rationalistes veulent bien admettre la supériorité des Évangiles canoniques, leur caractère de sobriété, de simplicité, de grandeur : ils ne voient dans les apocryphes que du remaniement, de l'ajustage, une amplification verbeuse, de pâles esquisses de lieux communs obligés: mais ils s'y prennent d'une autre manière pour retourner contre l'Écriture sainte cette prétendne machine de guerre.

1. II, 51, 52.
2. Lutzelberger, *Jésus surnommé le Christ*, traduction de M. Ewerbeck.

C'est la thèse récemment soutenue dans un livre français aussi léger de preuves que brillant de style, composé par un membre de l'Institut sous le titre d'*Études d'histoire religieuse*. Si les Évangiles apocryphes, dit-on, sont des produits de l'imagination légendaire, pourquoi n'en serait-il pas de même des Évangiles canoniques ? Pourquoi ne pas admettre un âge créateur, où se tracent au fond de la conscience populaire les grands traits de la légende, et un âge de remaniement où la grande veine poétique est perdue, où l'on ne fait que réchauffer les vieilles fables, d'après des procédés donnés qu'on ne dépasse plus. Les Évangiles canoniques sont le produit du premier âge ; les apocryphes se rattachent au second. Une simple comparaison entre les uns et les autres suffit pour renverser cette assertion du premier coup. Rien de plus facile que d'imaginer des miracles. Pour cela, que faut-il ? Un peu de crédulité ou de verve poétique. C'est ce qu'ont fait les auteurs des Évangiles apocryphes. Mais concevez-vous qu'une poignée de Juifs simples et illettrés aient imaginé la morale la plus parfaite qui se puisse concevoir et un ensemble de dogmes qui dépassent tout ce que la philosophie ancienne avait pu soupçonner ; qu'ils aient imaginé le sermon de la montagne et le discours de la Cène, la métaphysique du Verbe, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, toute cette économie chrétienne dont l'ampleur n'a d'égale que son incomparable sagesse ? Voilà qui ne s'invente pas : des miracles, à la bonne heure : on peut en imaginer, sauf à être cru ou non ; mais la doctrine la plus haute qui se soit produite sur la terre, lorsqu'on vient de quitter un filet de pêcheur, qu'on est complétement étranger à tout ce qui s'est dit et pensé dans le monde ? Jamais. Vous avez beau en appeler, pour vous tirer d'embarras, aux instincts imaginatifs de l'humanité, à la spontanéité, à la force créatrice de l'esprit humain : quand vous aurez dégagé de ces mots l'idée qu'ils renferment, vous vous retrouverez en présence de ce fait unique, humainement inexplicable : quelques petites gens du peuple ont, à un moment donné de

l'histoire, enseigné une doctrine religieuse et morale qui a subjugué le monde civilisé et qui le gouverne encore. Voilà ce que contiennent et ce qu'ont produit les Évangiles canoniques, et c'est ce qui ne permet pas de confondre leur origine avec celle des Évangiles apocryphes.

Mais, Messieurs, si l'on voulait appliquer le même procédé à l'histoire profane, on la démolirait pièce par pièce. Voici, par exemple, comment je m'y prendrais pour réduire Charlemagne à l'état de mythe et sa biographie au caractère d'une création mythique ou légendaire. Nous possédons une vie de Charlemagne écrite par son secrétaire et conseiller intime, Éginhard ; et nous avons également le cycle des légendes carlovingiennes composées plus tard. Eh bien, dirai-je, toute création mythique traverse deux phases bien distinctes : l'âge créateur où se tracent au fond de la conscience populaire les grands traits de la légende et l'âge du remaniement et de l'amplification. Le premier âge, dans la création du mythe de Charlemagne, est celui qui a produit la vie d'Éginhard, le second est celui des légendes carlovingiennes. Le procédé est exactement le même et un peu moins léger d'une part que de l'autre. Car enfin la biographie d'Éginhard n'a rien produit : le monument qu'elle retrace, l'empire de Charlemagne n'existe plus ; tandis que les quatre Évangiles canoniques et la doctrine qu'ils renferment ont changé la face du monde. L'Église catholique qui s'y retrouve tout entière est là sous nos yeux, comme un monument qui témoigne de leur authenticité. Mais sans remonter si haut, il y a plus d'un événement contemporain qui perdrait son caractère historique, si l'existence des légendes suffisait pour faire préjuger contre la réalité d'un fait. Certes l'expédition d'Égypte est un fait historique dans son ensemble et dans ses détails. Mais ne voyons-nous pas que déjà les légendes se forment sur le théâtre même de l'événement ? Le nom de Napoléon n'a-t-il pas subi cette transformation qu'opère l'imagination vive et ardente des peuples de l'Orient ? Je ne citerai que la légende d'Aboul-Féroué ou l'homme à fourrure, recueillie dans une tri-

bu d'Arabes sur les bords du golfe de Suez. D'après cette légende, Bonaparte aurait trouvé l'anneau de Salomon, au moyen duquel il comprenait le langage des oiseaux, et pouvait se transporter en un clin d'œil à des distances plus grandes que celle de la terre aux Pléiades. Il aurait poussé ses conquêtes jusqu'à l'équateur et se serait fait musulman avec toute son armée, etc. Je ne serais pas étonné que dans deux ou trois siècles d'ici, quelque savant en recherche d'opinions singulières recueillît toutes ces légendes, pour prouver que l'expédition d'Égypte et son héros n'ont pas de caractère historique, que leur création est due aux instincts imaginatifs de l'humanité.

L'existence de légendes fausses ou controuvées n'est donc pas une raison suffisante pour dépouiller un récit parallèle de son caractère historique. On a beaucoup parlé dans ces derniers temps des Évangiles apocryphes, mais je doute fort que beaucoup de personnes les aient lus ; sinon, on n'oserait pas comparer à des livres où la doctrine coule à pleins bords quelques récits de miracles sans portée doctrinale. C'est ce que le docteur Strauss aurait dû prendre en considération, lorsqu'il mit en scène, avec un appareil d'érudition peu commune, sa grande plaisanterie. Je me sers de ce terme, car je ne puis appeler autrement la prétention de réduire le Christ à l'état de mythe, tout en maintenant l'existence historique de Jésus de Nazareth. Pour chasser le Christ de l'histoire, il faut en bannir bien autre chose encore : il faudrait en chasser le peuple juif et l'Église catholique, qui se rattachent à sa personne comme la fondation de l'empire romain se lie à la bataille d'Actium, comme la bataille de Waterloo explique la chute de l'empire de Napoléon Ier. Pour me servir de la belle comparaison du docteur Tholuck dans son *Essai sur la crédibilité des faits évangéliques*, « le Christ n'est point semblable au soleil des régions tropicales qui se lève sans aurore et se couche sans crépuscule : précédé par les prophéties il est suivi par les miracles, et les forces qu'il a éveillées dans l'origine y sont encore plus ou moins actives. La critique a

donc beau vouloir chasser le soleil de l'univers, il lui faudra combattre aussi l'aurore et les lueurs du crépuscule. L'histoire de l'Église primitive est une chaîne qui, par l'ébranlement dont nous la voyons encore agitée, indique que dans l'origine une commotion électrique a dû partir du ciel et frapper la terre. »

Non-seulement, Messieurs, les Évangiles apocryphes ne forment pas une objection sérieuse contre l'authenticité de nos Évangiles, mais ils fournissent un argument très-solide en faveur de la publicité des faits primitifs du christianisme. Que prouve en effet cette multitude d'écrits relatifs à la personne du Christ ? C'est que les actions de l'Homme-Dieu avaient eu un retentissement immense dans l'Orient, berceau principal de ces légendes, c'est que le merveilleux de sa vie avait saisi les esprits et parlé à toutes les imaginations. La sensation produite par ces grands événements était si vive que beaucoup s'empressaient d'en faire la relation écrite. A défaut de renseignements parfaitement exacts, on s'aidait parfois de traditions locales, on s'appuyait sur des données fausses ou incomplètes. Comme l'enfance et la jeunesse du Sauveur étaient moins connues que sa vie publique, c'est de ce côté-là que devait se porter de préférence une pieuse curiosité ou une crédulité avide du merveilleux. Quelques-uns, en effet, ne pouvaient se persuader que l'enfant Jésus n'eût pas fait de miracles même avant de parler, ou plus tard en jouant avec ses camarades, en aidant saint Joseph dans son métier d'artisan. De là ces récits multiples dont nous venons de voir un exemple dans l'Évangile de l'Enfance. Mais, je le répète, ce grand nombre de relations authentiques ou non, montre précisément à quel point la vie et la doctrine du Christ avaient impressionné l'esprit des peuples. On ne fabrique de la fausse monnaie que parce qu'il en existe de vraie. De même, cette contrefaçon des récits évangéliques prouve leur puissante réalité.

Les Évangiles apocryphes supposent en effet les Évangiles canoniques déjà existants et répandus par le monde. Sinon,

comment expliquer leur silence sur la vie publique du Sauveur et son enseignement ? D'où vient qu'ils coupent le fil de leur narration précisément à l'endroit où commence le récit des Évangélistes, ou bien qu'ils le reprennent à la mort du Christ, comme fait l'Évangile de Nicodème ? D'où vient que l'Évangile de l'Enfance et celui de Thomas l'Israélite terminent par les paroles qui ouvrent dans saint Luc la mission de Jésus ? Évidemment les Évangiles canoniques étaient entre les mains de tout le monde : les auteurs des apocryphes les avaient sous les yeux ou du moins les connaissaient. Dès lors, il n'y avait plus moyen de toucher à des faits si bien connus de tous ; il ne restait plus qu'à remplir des intervalles obscurs, à combler de prétendues lacunes dans le récit évangélique, à raconter l'enfance de Jésus, son séjour en Égypte, la mort de saint Joseph, la naissance et la vie de la sainte Vierge. Tel est en effet le thème ordinaire des Évangiles apocryphes. Du reste, leur date relativement récente ressort parfois de leur texte même. Ainsi le premier érudit qui ait traduit de l'arabe et publié en Europe la légende de Joseph le charpentier, George Wallin, ne la fait remonter que vers le IVe siècle, et son opinion est devenue celle de tous les savants qui se sont occupés des Évangiles apocryphes. En effet, plusieurs raisons intrinsèques ne permettent pas de la regarder comme fort ancienne. La première phrase l'indique suffisamment : « Au nom de Dieu, un en son essence et triple en ses personnes. » Tout le monde sait que cette formule scolastique de la Trinité ne se trouve pas dans les premiers écrivains du christianisme. De plus, Jésus y ordonne aux apôtres de célébrer chaque année par une sainte solennité, le jour consacré à la fête de Joseph ; ce qui ne nous reporte pas à la première antiquité. D'autre part cependant, l'erreur des Millénaires ou le Chiliasme, qui perce dans la légende, nous empêche d'en reculer la date après le IVe siècle. Le Protévangile, faussement attribué à saint Jacques le Mineur, nous paraît devoir être le plus ancien des Évangiles apocryphes : il y règne un naturel et une sim-

plicité de style qui se rapprochent des écrits du Nouveau Testament, et les expressions comme les tournures qu'emploie l'auteur rappellent la langue grecque du premier âge chrétien [1]. Aussi le docteur Tischendorf ne s'est-il pas écarté de la vraisemblance en plaçant la composition de l'ouvrage au milieu du IIe siècle. Son opinion serait à l'abri du doute, s'il était prouvé qu'en parlant du *livre de Jacques*, Origène ait voulu désigner l'écrit que nous possédons sous ce nom [2]. Il en est de même de l'Évangile de Thomas l'Israélite. Origène, l'auteur des *Philosophumena* récemment publiés par M. Miller, Eusèbe, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise et saint Jérôme mentionnent un écrit qui portait ce nom ; mais, est ce bien le même que nous avons entre les mains ? Voilà ce qu'il est permis de révoquer en doute, puisqu'on ne trouve pas dans notre texte les passages cités dans les *Philosophumena*. Du reste, s'il fallait s'en rapporter au style, l'Évangile de Thomas ne remonterait guère au delà du Ve siècle : c'est du moins le jugement qu'en a porté un helléniste fort compétent, M. Hase, dans un article publié dans le *Journal des Savants*, au mois de juin 1833. Quant à l'Évangile de l'Enfance, son caractère de compilation reconnu par tous exclut de soi une origine fort ancienne. Les deux relations latines de l'enfance de Marie sont évidemment postérieures au Protévangile de saint Jacques dont elles n'offrent qu'une traduction amplifiée ou abrégée suivant le but et le génie de l'auteur. Enfin l'Évangile de Nicodème, de l'aveu de tout le monde, ne remonte guère au delà du Ve siècle sous sa forme actuelle. Mais à quelle époque faut-il rapporter les deux parties bien distinctes qui le composent, les actes de Pilate et le récit de la descente de Jésus-Christ aux enfers ?

1. Thilo, *Codex apocryphus*, n° 2, p. XLV ; Arens, *De Evangeliorum apocryphorum in canonicis usu historico*, Goettingue, 1835, p. 14.

2. *Com. in Matth.* III.

3. Orig., *Homil.* I *in Lucam Philosoph.* p 101 ; Eusèbe, *Hist. eccl* III, 25; Cyrille de Jérus., *Catéches.* IV et VI ; *Ambros. ad Lucam*, I, 1 ; s. Jérôme, *Préface du com. sur s. Matthieu.*

C'est ce qu'il est difficile de déterminer avec quelque précision. Un érudit distingué, M. Alfred Maury, qui s'est occupé spécialement de cet Évangile, y voit un but dogmatique, la réfutation d'Apollinaire, évêque de Laodicée, qui à la fin du IVe siècle rejeta le dogme de la descente aux enfers [1]. Selon lui, l'auteur, qui aurait vécu à cette époque, se serait servi pour établir ce point de doctrine, des écrivains ecclésiastiques du IIIe et du IVe siècle, particulièrement d'Eusèbe d'Alexandrie, et par le fait, il existe un parallélisme frappant entre un discours de ce dernier et la seconde partie de l'Évangile de Nicodème. Partant d'un principe tout opposé, le docteur Tischendorf s'est efforcé de prouver qu'Eusèbe d'Alexandrie avait puisé son récit dans l'Évangile de Nicodème, partant que ce dernier est antérieur au IIIe siècle, sinon dans sa forme actuelle, du moins dans les parties qui le composent. Je n'entrerai pas dans cette discussion qui nous éloignerait trop de notre sujet. Nous verrons la prochaine fois que l'Évangile de Nicodème est une composition de grand mérite, qui, dans le but d'agir sur les Juifs incrédules, cherche à dramatiser les actes de Pilate ou la relation de la passion du Christ, et a rendre le fait de la descente aux enfers sous une forme vive et saisissante. Qu'il nous suffise de constater, comme résultat positif de la critique moderne, que la date des Évangiles apocryphes est récente relativement aux Évangiles canoniques, qui, nés au premier siècle, sont cités par les Pères dès le commencement du deuxième, comme nous le montrerons dans le cours de ces Études.

Maintenant, Messieurs, que faut-il penser de la valeur historique des écrits dont je parle? Faut-il croire que la crédulité ou l'instinct poétique en ont fait absolument tous les frais, de telle sorte qu'il n'y ait aucune espèce de réalité dans les faits qu'ils mentionnent? ou bien peut-on admettre qu'ils reposent sur un fonds traditionnel plus ou moins embelli ou défiguré? Je commencerai par dire, qu'ici comme en

1. *Nouvelles recherches sur l'époque à laquelle a été composé l'ouvrage connu sous le titre d'Évangile de Nicodème*, Paris, 1850.

tout point, l'Église catholique a montré sa profonde sagesse, en ne leur reconnaissant ni valeur doctrinale ni même aucun caractère d'authenticité. Car le mot *apocryphe* a ce double sens dans l'antiquité chrétienne. Il désigne ou des livres qui n'ont pas été reçus dans le canon des Écritures, ou des écrits qui portent un nom d'auteur supposé. Appliqué aux Évangiles en question, ce terme a les deux significations. On ne citerait pas un Père qui les ait regardés comme inspirés, ni même comme authentiques. Si quelques écrivains des premiers siècles en ont fait usage, ils s'en servaient comme d'un document historique dans lequel tout n'est pas à rejeter. Saint Justin, Tertullien et Eusèbe s'appuient à la vérité du témoignage des actes de Pilate ; mais bien que cette relation ait été fondue dans l'Évangile de Nicodème, ce dernier est un ouvrage tout différent et postérieur à ces trois écrivains. Saint Jérôme s'élève avec force contre *les rêveries des apocryphes* en plusieurs endroits de ses écrits ; saint Augustin va jusqu'à leur refuser toute autorité dans sa controverse avec Fauste le manichéen, et le pape Innocent I n'hésite pas à condamner tout ce qui, en dehors des Écritures canoniques, a paru sous le nom des apôtres [1]. Enfin le pape Gélase les a tous réprouvés dans son célèbre décret sur les apocryphes inséré dans le corps du droit canon [2]. Mais de ce qu'un livre ne jouit d'aucune autorité en matière de doctrine, ou de ce qu'il a été faussement attribué à un auteur, s'ensuit-il que tout ce qu'on y rencontre soit absolument controuvé ? Je ne le pense pas. Ainsi, tout en faisant la part de ce qu'il y a de fabuleux dans les Évangiles apocryphes, on peut leur reconnaître une certaine base historique, si peu large qu'elle soit.

Cette observation s'applique surtout à la vie de la sainte Vierge, telle qu'elle est retracée dans les Évangiles apocryphes. J'ai déjà dit, Messieurs, que ce point historique peu

1. S. Jérôme, *contra Helvidium*, c. VII et XII ; *com. in Matth.*, XXIII, 35. — S. August., l. XXIII, *cont. Faustum*, c. IX. — Innocent, I, *Epistola ad Exsuperium*.
2. *Dist.* XV, can. 3.

détaillé dans l'Écriture sainte, devait naturellement éveiller la curiosité de plusieurs et exercer l'attention pieuse des auteurs de nos légendes. Il règne là-dessus entre eux une rare conformité. Ainsi la longue stérilité d'Anne mère de la sainte Vierge, la promesse qu'elle fait de consacrer son enfant au service de Dieu, la présentation de Marie au temple à l'âge de trois ans, l'éducation qu'elle y reçoit au milieu des *Almas* ou vierges d'Israël élevées dans le lieu saint, le vœu qu'elle fait de persévérer dans la virginité, les cérémonies de son mariage avec Joseph, l'âge avancé de Joseph à l'époque de ses fiançailles, tous ces détails et mille autres se retrouvent à peu près les mêmes dans le Protévangile attribué à saint Jacques, dans l'Evangile de la nativité de Marie, et dans l'Histoire de la naissance de Marie et de l'enfance du Sauveur. On admettrait difficilement que différents auteurs eussent pu se rencontrer à un tel point, si tout n'était que fiction dans leur récit, ou bien s'ils n'avaient pas puisé dans un fonds traditionnel commun à tous. Il est clair qu'après les grands événements dont la Judée venait d'être témoin, l'attention publique ne pouvait manquer de se reporter vers la mère de Jésus. On a dû remonter jusqu'aux années de son enfance, recueillir avec soin toutes les traditions qui s'y rapportaient. Que l'esprit légendaire s'y soit mêlé pour les embellir ou même les altérer, tout porte à le croire ; mais rien n'autorise à penser qu'il n'y ait point dans les parties principales du récit une exactitude de renseignements, qui les élève, sinon à la certitude, du moins à un haut degré de probabilité. C'est ce qui explique comment au moyen âge par exemple, on a pu sans violer les règles d'une saine critique, invoquer le témoignage des Évangiles apocryphes pour quelques détails moins connus de la vie de Marie. Du reste, sur certains points, leur narration se trouve confirmée par les Pères et par la tradition. Ainsi l'apparition de l'ange à Joachim pour lui annoncer la naissance de Marie est également rapportée par saint Épiphane [1]. Saint Jérôme, quoique peu favorable aux

1. *Heres.* LXXIX, n. 5.

Évangiles apocryphes, s'accorde avec eux sur quelques particularités de la naissance du Sauveur dans l'éloge de Paula qu'il adresse à Eustochie. De même, sans parler de saint Jean Damascène, nous retrouvons les circonstances de la présentation de Marie au temple et de l'éducation qu'elle y reçut dans une foule d'auteurs grecs, tels que Nicéphore, Georges de Nicomédie, André de Crète, l'empereur Léon, Cedrène. De sorte qu'en résumé, il me paraît tout aussi peu raisonnable de rejeter un fait précisément parce qu'il est relaté dans un Évangile apocryphe, que de l'admettre sans discussion sur ce fondement unique.

La critique a le droit de se montrer plus sévère envers l'Évangile de l'Enfance et celui de Thomas l'Israélite. Le grand nombre de faits merveilleux, attribués à l'enfance de Jésus dans ces deux livres, rencontre d'abord une difficulté sérieuse dans le passage de saint Jean, où il est dit que le changement de l'eau en vin aux noces de Cana fut le premier miracle opéré par le Christ. Mais on peut répondre à cela que l'Évangéliste ne parle ici que des prodiges par lesquels le Sauveur se manifesta au monde. De première vue, il paraissait en effet assez vraisemblable qu'avant de commencer sa vie publique, l'Homme-Dieu eût déjà préludé à sa mission future, en laissant échapper çà et là quelques rayons de sa divinité. C'est probablement sur cette vraisemblance que se sont fondés les Évangiles apocryphes pour imaginer ou pour grossir cette série de miracles qui en forme le tissu. Selon M. Tischendorf, cette supposition de faits merveilleux doit s'expliquer par un motif tout différent. Ce savant n'hésite pas à attribuer à un gnostique l'Évangile de Thomas qui a passé tout entier dans celui de l'Enfance. Or les gnostiques, particulièrement les Docètes, étaient amenés par leur système sur la matière comme principe du mal, à refuser au corps du Sauveur une existence réelle. Partant de ce principe, ils multipliaient les miracles de l'enfant Jésus, pour établir qu'il n'avait été soumis qu'en apparence aux conditions de la vie terrestre et humaine. C'est ce qui explique la

haute faveur dont l'Évangile de Thomas jouissait parmi les Manichéens, à tel point que saint Cyrille de Jérusalem l'attribuait à un disciple de Manès nommé Thomas. Sans nier tout ce que cette hypothèse a de plausible, nous devons ajouter néanmoins qu'ici encore la tradition ne faisait pas complétement défaut aux Évangiles apocryphes. J'ai déjà parlé de la chute des idoles à l'arrivée de la sainte famille sur la terre d'Égypte. Sozomène, Eusèbe et saint Athanase la mentionnent également. On n'a qu'à lire dans Le Nain de Tillemont les nombreux témoignages qu'il recueille à ce sujet ; et quand Tillemont s'empare d'une question d'érudition, on peut se fier à lui : c'est, comme disait Gibbon, le mulet des Alpes ; il pose le pied sûrement et ne bronche pas. Il est facile de s'expliquer la vogue que ces légendes ont obtenue dans tout l'Orient, lorsqu'on songe qu'au XVIIe siècle encore on montrait en Égypte la trace des miracles de l'enfant Jésus [1]. Mahomet lui-même n'a pu s'empêcher d'en parler dans le troisième chapitre du Coran, où il raconte le miracle des oiseaux de boue animés par le Sauveur. Mais ces autorités ne sont pas suffisantes pour garantir la véracité d'un récit qui ne présente par lui-même aucun caractère de certitude historique.

Quelque opinion, Messieurs, qu'on puisse se former sur la valeur historique des Évangiles apocryphes, ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils offrent de grandes beautés littéraires. Ce cycle de légendes relatives à la vie du Sauveur peut être envisagé comme le premier monument de la poésie chrétienne. Nous l'étudierons sous ce point de vue dans notre prochaine réunion.

1. Thévenot, *Voyage au Levant*, l. II, ch. 75, édit de 1665.

TROISIÈME LEÇON

Les Évangiles apocryphes envisagés au point de vue littéraire. — Ils forment la poésie légendaire du christianisme naissant. — Légende de Joseph le charpentier; son caractère moral. — Protévangile de saint Jacques le Mineur; Évangile de Thomas l'Israélite; Évangile de la nativité de Marie; Histoire de la naissance de Marie et de l'Enfance du Sauveur. — Beautés littéraires qui s'y rencontrent; fictions grossières qui les déparent. — Évangile de Nicodème; poëme de la descente de Jésus-Christ aux enfers. — Influence des Évangiles apocryphes sur le développement de l'art et de la poésie chrétienne. — Ils se réfléchissent dans la peinture, dans l'éloquence, dans la poésie épique et surtout dans le drame chrétien au moyen âge. — Conclusions.

Messieurs,

Nous avons cherché dans notre dernier entretien à expliquer l'origine des Évangiles apocryphes et à déterminer leur véritable caractère. Laissant de côté ceux qui ont été fabriqués par les hérétiques et que nous ne possédons plus, nous nous sommes attachés aux récits légendaires dont le texte est arrivé jusqu'à nous. Fruits de la crédulité naïve ou de l'instinct poétique, ces derniers doivent leur origine à ce besoin du merveilleux qui, n'étant pas satisfait de la réalité, cherche à y suppléer par la fiction. En parcourant l'Évangile de l'Enfance, qui, parmi toutes ces légendes, a eu le plus de vogue en Orient, nous nous sommes convaincus que telle est en effet leur vraie physionomie. Nous avons vu que loin d'infirmer le témoignage des auteurs inspirés, elles confirment au contraire le récit des Évangiles canoniques, dont elles font ressortir par leur contraste même le caractère surnaturel et divin. Enfin, bien qu'on ne puisse pas méconnaître tout ce qui s'y trouve de fabuleux ou d'incertain, on ne saurait néanmoins leur refuser une certaine base his-

torique, qu'il n'est pas toujours facile de déterminer avec quelque précision.

Aujourd'hui nous envisagerons les Évangiles apocryphes d'un autre point de vue, en essayant de mettre en relief quelques-unes des beautés littéraires qui s'y rencontrent. Sous ce rapport, ces légendes orientales offrent le plus vif intérêt. C'est, à proprement parler, la poésie du christianisme naissant ; et depuis les formes les plus gracieuses de la pastorale ou de l'élégie, jusqu'aux conceptions les plus dramatiques de l'art, on y trouve ce que le langage poétique a de plus vif et de plus orné. Aussi les grands artistes chrétiens se sont-ils inspirés plus d'une fois de leurs pages, et l'on peut en surprendre la trace dans la peinture, dans le drame et jusque dans le poëme épique.

La légende de Joseph le charpentier est l'une des moins remarquables comme composition littéraire. A vrai dire, ce sont deux pièces distinctes, soudées l'une à l'autre et qui trahissent chacune une main d'auteur différente. La première est une biographie assez simple, dégagée de toute rêverie superstitieuse; la seconde porte évidemment l'empreinte d'une imagination captivée par les fables rabbiniques. Par une fiction très-hardie, l'auteur place le récit dans la bouche de Jésus-Christ lui-même. Un jour que ses disciples étaient réunis autour de lui sur le mont des Oliviers, le Seigneur leur raconta la vie et la mort de son père nourricier. Cette idée est très-belle et ajoute à l'effet de ces tableaux d'intérieur que le Sauveur retrace avec une grande simplicité. Jusqu'à la mort de Joseph, la narration coïncide assez bien avec ce que les Évangiles nous apprennent de la naissance de Jésus, de la fuite en Égypte et du retour à Nazareth. On y rencontre bien çà et là quelque assertion, qui ne cadre pas tout à fait avec les renseignements que nous fournit la tradition. Ainsi, bien qu'appartenant à la tribu de Juda, Joseph aurait été prêtre en même temps que charpentier. Avant d'épouser Marie, il aurait été veuf d'une première femme dont il aurait eu six enfants, entre autres saint Jacques le

Mineur et saint Jude qui, d'après la tradition, n'étaient que cousins germains du Sauveur. Il est vrai que sur ce point l'auteur est d'accord avec Origène et saint Épiphane, auxquels l'esprit de critique fait défaut dans cette circonstance. Mais ces détails ne sont que légèrement indiqués. Le but principal de la légende, c'est de retracer la mort de saint Joseph pour en tirer cette conclusion morale, que la mort atteint tous les hommes, les justes comme les pécheurs. Voici comment le récit s'achemine vers la mort du saint vieillard.

« Les années s'écoulaient et le vieillard avançait en âge. Il n'éprouva cependant aucune infirmité corporelle: la vue ne le quitta point et aucune des dents de sa bouche ne tomba. Et son esprit ne connut jamais un moment de délire. Mais semblable à un enfant, il portait dans toutes ses occupations la vigueur de la jeunesse. Et il conservait ses membres entiers et exempts de toute douleur. Et sa vieillesse était fort avancée, car il avait atteint l'âge de cent onze ans. »

Ce petit tableau, qui ne manque pas d'un certain charme de simplicité naïve, est emprunté au passage du Deutéronome, qui dépeint l'heureuse vieillesse de Moïse : « Ses yeux ne s'obscurcirent point et ses dents ne furent point ébranlées[1]. » C'est là un procédé assez familier aux Évangiles apocryphes. Ils choisissent dans l'Ancien Testament des situations analogues à celles qu'ils veulent retracer, et calquent sur ce modèle leur récit ou leur description. Ces imitations trop sensibles s'y trouvent presque à chaque page. Quand le vieillard sent que sa fin est proche, il se rend au temple de Jérusalem et répand devant le Seigneur une prière pleine de résignation chrétienne. Mais à partir de cet endroit, la légende change de ton et prend une couleur tout opposée. On voit évidemment que ce sont deux narrations différentes accolées l'une à l'autre, et l'on conçoit avec

1. XXXIV, 7.

peine que cette divergence fort sensible ait échappé aux savants éditeurs des Évangiles apocryphes. Joseph n'est plus ce vieillard résigné qui s'endort dans le calme de la foi plein de confiance en la miséricorde divine. C'est un homme épouvanté par l'approche de la mort, qui maudit le jour où il est né, les entrailles qui l'ont conçu, les mamelles qui l'ont allaité, les pieds sur lesquels il s'est soutenu, les mains qui l'ont porté... Au milieu de ces malédictions imitées du livre de Job, apparaît le Sauveur qui ramène le calme dans l'âme agitée du vieillard. Celui-ci retrouve assez de force pour faire un long discours où il retrace une partie des peines de sa vie. Suit le détail de l'agonie que l'auteur a su entremêler de quelques traits touchants. Mais à l'instant suprême, commence une fantasmagorie assez bizarre. La mort apparaît vers le midi, entourée de toutes les puissances de l'abîme. Leurs vêtements , leurs bouches et leurs visages jettent du feu. Le vieillard en les voyant se lamente et gémit. Mais Jésus repousse la mort et toute la foule des ministres qui l'accompagnent. Deux archanges, Michel et Gabriel, viennent prendre l'âme de saint Joseph , la plient dans un linceul éclatant et la portent au lieu qu'habitent les justes.

Tel est, Messieurs, le fond de cette légende destinée à mettre en lumière cette vérité morale, que la mort est un châtiment infligé par Dieu à tous les hommes à cause de la désobéissance de notre premier père. En la parcourant attentivement, on se convainc sans peine qu'elle a plutôt le caractère d'une homélie que celui d'une histoire proprement dite; et ce n'est pas une conjecture trop hasardée que de croire qu'elle était destinée à être lue publiquement chez les chrétiens coptes le jour de la fête de saint Joseph. Le récit de la mort du saint vieillard devenait ainsi une lecture édifiante appropriée à la circonstance. Ce qui vient à l'appui de ce sentiment, c'est qu'il est question de cette solennité dans plusieurs endroits de la légende. D'autre part, l'origine copte de cette production semble ressortir du fait seul, qu'on en dé-

couvrit les premiers vestiges chez les chrétiens de l'Égypte fort zélés dès l'origine pour le culte de saint Joseph. Comme œuvre d'art ou d'imagination, elle est bien au dessous du Protévangile de saint Jacques et de l'Évangile de Nicodème, les deux compositions les plus remarquables parmi celles qui nous occupent en ce moment.

Le Protévangile, faussement attribué à Jacques le Mineur, est ainsi appelé parce qu'il rend compte des événements qui précédèrent la naissance du Christ. Il a une grande analogie avec l'Évangile de la nativité de Marie et avec l'Histoire de la naissance de Marie et de l'enfance du Sauveur, auxquels il paraît avoir servi de source primitive. Le début est le même dans les trois pièces et rappelle le récit dramatique de la naissance de Samuel, qui ouvre le premier livre des Rois. L'imitation est évidente. Rien de plus gracieux que la peinture de la vie pastorale de Joachim, père de la sainte Vierge, telle que la présente l'Évangile de la nativité de Marie. Elle mérite d'être rapprochée de ce que l'Écriture sainte offre de plus charmant dans ce genre.

« Il y avait en Israël un homme nommé Joachim de la tribu de Juda. Il gardait ses brebis, craignant Dieu dans la simplicité et la droiture de son cœur ; et il n'avait nul souci, si ce n'est celui de ses troupeaux, dont il employait les produits à nourrir ceux qui craignaient Dieu, présentant de doubles offrandes dans la crainte du Seigneur et secourant les indigents. Il faisait trois parts de ses agneaux, de ses brebis, de ses laines et de toutes les choses qui étaient en sa possession : il donnait une de ces parts aux veuves, aux orphelins, aux étrangers et aux pauvres, une autre à ceux qui étaient voués au service de Dieu, et il se réservait la troisième pour lui et pour toute sa maison. Dieu multiplia ses troupeaux à tel point qu'il n'avait pas son égal dans le pays d'Israël. Il commença ce genre de vie dès la quinzième année de son âge. Lorsqu'il eut vingt ans, il prit pour femme Anne, fille d'Achar, qui était de la même tribu que lui, de la tribu de Juda, de la race de David ; et après

qu'il eut demeuré vingt ans avec elle, il n'en avait pas eu d'enfants. »

Voilà bien, si je ne me trompe, le ton simple et naïf des narrations bibliques. La suite y répond entièrement. Comme Elcana dans le livre des Rois, Joachim monte vers Jérusalem pour y présenter son offrande au Seigneur. Mais un scribe du temple, nommé Ruben, le repousse en lui disant: « Il ne t'appartient pas de te mêler aux sacrifices que l'on offre à Dieu, car Dieu ne t'a pas béni ; il ne t'a pas donné de rejeton en Israël. » Je cite tour à tour le Protévangile de saint Jacques et l'Histoire de la nativité de Marie, car les deux récits se complètent l'un par l'autre. Couvert de honte en présence du peuple, Joachim quitte le temple en pleurant : il ne retournera pas dans sa maison, mais il ira dans le désert pour y fixer sa tente. Un ange lui apparaît pour le consoler dans la solitude et lui annoncer la naissance de Marie. Pendant ce temps Anne déplorait son veuvage et sa stérilité. La fête du Seigneur survient, et au lieu de se réjouir avec tout Israël, elle reste noyée dans la tristesse. Il n'y a pas jusqu'à sa servante Judith qui n'insulte à sa douleur. Ce dernier affront fait déborder son cœur. Elle quitte ses vêtements de deuil, elle orne sa tête et se revêt de ses habits de noces. Vers la neuvième heure, elle descend dans le jardin pour s'y promener, et voyant un laurier elle s'assied dessous, exhalant sa plainte devant le Seigneur. Permettez-moi de vous citer cette touchante élégie de l'épouse juive privée des gloires et des joies de la maternité. La poésie profane n'a rien qui surpasse ce beau morceau:

« Dieu de mes pères, écoutez ma prière, et bénissez-moi comme vous avez béni Sara, à qui vous avez donné un fils ! — Et levant les yeux elle vit sur le laurier un nid de passereaux, et elle se mit à pleurer :

« Hélas ! à qui me comparer ? disait-elle en elle-même. De qui suis-je donc née pour être ainsi la malédiction des enfants d'Israël ? Ils me raillent et m'outragent et ils m'ont chassée du temple du Seigneur mon Dieu !

« A qui me comparer? — Je ne puis me comparer aux oiseaux du ciel, car les oiseaux du ciel sont féconds devant vous, Seigneur !

« A qui me comparer? — Je ne puis me comparer aux animaux de la terre, car les animaux sont féconds devant vous, Seigneur !

« A qui me comparer? — Je ne puis me comparer aux fleuves et à la mer, car la mer et les fleuves ne sont point frappés de stérilité ; ou calmes ou émues, leurs eaux remplies de poissons chantent vos louanges, Seigneur !

« A qui me comparer? — Je ne puis me comparer à la terre, car la terre porte son fruit en son temps, et sa fertilité vous bénit, ô mon Dieu ! »

Peut-être, Messieurs, avez-vous été tentés de m'accuser d'exagération, quand je parlais des beautés littéraires que renferment les Évangiles apocryphes. J'espère que la lecture de ce beau fragment aura dissipé dans votre esprit toute espèce de défiance. Pour ma part, je le répète, je ne connais rien dans la poésie élégiaque d'un peuple quelconque, qui dépasse ces strophes plaintives, ce cantique de douleur de la femme juive qui, à la vue d'un nid de passereaux, se plaint au Seigneur de sa stérilité, qui passe en revue toute la création pour opposer ce qu'elle appelle son ignominie à la fécondité que Dieu a mise dans la nature entière. Pour bien comprendre tout ce qu'il y a de couleur locale dans cette poésie, vraie peinture des mœurs juives, il faut se rappeler quelle idée d'opprobre s'attachait à la stérilité parmi le peuple hébreu. Chaque femme de Juda ne pouvait-elle pas se flatter de donner naissance au Messie, ou du moins de devenir la tige bénie de laquelle sortirait le rejeton de Jessé? Aussi, avec quel accent de joie Anne célèbre son triomphe, quand l'ange lui annonce que Dieu vient d'exaucer sa prière! Avec quel noble orgueil elle annonce aux douze tribus que le temps de son humiliation est passé, que désormais elle peut marcher le front haut parmi les femmes d'Israël ! Il n'y a que le *Magnificat* ou le cantique d'Anne mère de Samuel,

qui dépasse ce langage tout frémissant de poésie lyrique :

« Je chanterai les louanges du Seigneur mon Dieu, car il m'a visitée et il m'a délivrée de l'opprobre dont me couvraient mes ennemis. Le Seigneur m'a donné un fruit de justice qui m'a enrichi devant lui. Qui annoncera aux enfants de Ruben qu'Anne a un nourrisson ? Écoutez, écoutez, vous les douze tribus d'Israël, voici qu'Anne allaite ! »

Dans l'Histoire de la nativité de Marie, l'allégresse qui fait bondir le cœur de l'épouse juive, éclate avec moins de puissance que dans le Protévangile de saint Jacques: elle est plus calme mais non moins émouvante :

« Le Seigneur tout-puissant, le Dieu des armées s'est souvenu de sa parole et il a visité son peuple dans sa visite sainte, afin qu'il humilie les nations qui s'élevaient contre nous et qu'il convertisse leurs cœurs à lui. Il a ouvert ses oreilles à nos prières et il a éloigné de nous les insultes de nos ennemis. La femme stérile est devenue mère, et elle a enfanté pour la joie et l'allégresse d'Israël. Voici que je pourrai présenter mes offrandes au Seigneur, et mes ennemis n'ont pas pu m'en empêcher. Le Seigneur les a éloignés de moi et il m'a donné une joie éternelle. »

Je ne m'étendrai pas sur la cérémonie des fiançailles de Joseph et de Marie, telle qu'elle est décrite dans le Protévangile de saint Jacques et dans les Évangiles de la nativité de la sainte Vierge. Le pinceau de l'école byzantine a reproduit cette belle scène. Marie a atteint sa quatorzième année et le grand prêtre Abiathar songe à lui donner un époux. Il convoque les jeunes gens et les hommes non mariés de la tribu de Juda et leur ordonne d'apporter chacun une baguette. Trois mille se présentent. Tandis que l'assemblée inquiète du résultat prie dans le silence de l'attente, Abiathar entre dans le Saint des Saints pour y offrir le sacrifice. Au moment où il distribue les baguettes déposées dans le lieu saint, il sort de celle de Joseph une colombe plus blanche que la neige, qui, après avoir longtemps volé sous les voûtes du temple, se dirige vers les cieux. A ce signe,

tout le monde reconnaît l'élu du Seigneur. Joseph, confus d'un honneur si inespéré, allègue son grand âge ; mais le grand prêtre le menace de la colère de Dieu, s'il ne consent à recevoir sous sa garde la vierge d'Israël. Cette scène, dont la fiction a fait presque tous les frais, trahit néanmoins une certaine entente du récit dramatique ; et c'est la poésie, le jeu de l'imagination populaire qu'il faut chercher dans ces légendes primitives, bien plutôt que l'histoire.

Les Évangiles apocryphes ne sont pas aussi heureux dans la description des miracles de l'enfance de Jésus. Là, des fictions grossières déparent trop souvent la simplicité du récit. N'ayant plus à leur service dans cette partie de leur composition que fort peu de données traditionnelles, les auteurs se livrent à toutes les fantaisies de leur imagination et se plaisent à accumuler des fables puériles. Quelques-unes cependant sont assez ingénieuses. Je citerai entre autres le mythe du palmier qui me paraît d'une grande beauté. La sainte famille est en Égypte au milieu d'un désert. L'ombre d'un palmier la protége contre les ardeurs du soleil. La Vierge, s'étant assise, désire avoir un fruit de l'arbre, mais les rameaux trop élevés ne permettent pas d'y atteindre. Alors l'enfant Jésus ordonne au palmier d'incliner sa cime, et l'arbre, obéissant à sa voix, attend pour se relever que les augustes voyageurs aient cueilli le fruit. L'auteur de la légende part de ce fait pour imaginer une belle allégorie :

« Le lendemain ils partirent, et au moment où l'on se remettait en route, Jésus se tourna vers le palmier, disant: Je te dis, palmier, et j'ordonne qu'une de tes branches soit transportée par mes anges et plantée dans le paradis de mon père. Et je te promets en signe de bénédiction qu'il sera dit à tous ceux qui auront vaincu dans un combat : « Vous avez atteint la palme de la victoire. » Comme il parlait ainsi, voici que l'ange du Seigneur apparut debout sur le palmier : il prit une des branches et s'envola par le milieu du ciel, tenant cette branche à la main. Et les assistants ayant vu cela restèrent comme morts. Alors Jésus leur

parla, disant : « Pourquoi votre cœur s'abandonne-t-il à la crainte ? ne savez-vous pas que cette palme que j'ai fait transporter dans le paradis, sera pour tous les saints, dans le lieu des délices, comme celle qui vous a été préparée dans ce désert ?»

Cette allégorie de la palme céleste n'est pas dénuée de valeur poétique, mais en général le récit des miracles de l'enfant Jésus forme la partie faible des Évangiles apocryphes. Ce n'est qu'une répétition de lieux communs obligés qui ne rachètent pas même par une grande variété ce qu'ils ont de puéril et de fantasque.

Jusqu'ici, Messieurs, à part quelques beautés partielles, nous n'avons rencontré dans les Évangiles apocryphes aucun cadre largement tracé, rien qui puisse ressembler à une conception vaste et hardie. Toutes ces légendes se ressemblent entre elles et ne s'élèvent pas au dessus des formes simples du récit populaire. Avec l'Évangile de Nicodème, nous atteignons presque à la poésie épique. C'est une descente aux enfers qui a inspiré quelques beaux passages du *Paradis perdu* de Milton et de la *Messiade* de Klopstock. Le titre de cette pièce n'est pas fort ancien, car il ne paraît dans aucun écrivain de l'Église latine avant Vincent de Beauvais et Jacques de Voragine. De plus, aucun manuscrit grec ne le porte en tête, et la plupart des manuscrits latins ont une inscription différente. Ce qui a pu faire glisser le nom de Nicodème dans le titre, c'est qu'il se trouvait dans le prologue : dès lors il semblait tout naturel d'attribuer à ce personnage le récit d'un événement dont il avait été en partie le témoin. S'il était permis de hasarder une conjecture à cet égard, l'origine de cette supposition se placerait assez bien dans la Grande-Bretagne, où une tradition fort répandue regardait Nicodème comme le premier apôtre de ce pays ; c'est ce qui servirait à expliquer la fortune singulière dont l'Évangile en question a joui dans cette contrée. Mais si, négligeant ce détail qui est d'une moindre importance, nous envisageons le mérite littéraire de cette composition, nous y trouverons la première ébauche du poëme épique dans le christianisme.

Déjà Beausobre faisait observer dans son Histoire du Manichéisme, que l'Évangile de Nicodème pourrait bien être composé de deux pièces d'origine différente [1]. Cette hypothèse trouve d'abord quelque fondement dans le texte même, qui comprend en effet deux parties bien distinctes. La première donne le récit de la condamnation, de la mort, de la sépulture et de la résurrection de Jésus-Christ ; la seconde se rapporte à la descente aux enfers : de telle sorte qu'on peut les séparer l'une de l'autre sans inconvénient ; et même, une différence de style assez sensible entre les deux semble justifier cette division. Mais ce qui élève la conjecture de Beausobre au rang d'une opinion très-probable, c'est que la plupart des manuscrits grecs reproduisent la première partie de la relation, à l'exclusion de la seconde. Nous sommes donc autorisés à regarder leur réunion en un même corps d'ouvrage comme postérieure à leur composition. Si maintenant l'on envisage le genre de preuves alléguées dans l'Évangile de Nicodème en faveur de la résurrection de Jésus-Christ et de sa descente aux enfers, le but dogmatique de cet écrit devient manifeste. Pour triompher de l'incrédulité de ses compatriotes, l'auteur, Juif converti selon toute apparence, invoque les témoignages des principaux de la nation, de ceux-là mêmes qui avaient montré le plus d'acharnement contre le Sauveur, d'Anne et de Caïphe. S'il fallait s'en rapporter à la préface même du livre, ce serait un ancien docteur de la loi nommé Émée, qui, sous l'empire de Théodose, aurait traduit en grec les Actes de Pilate, en y ajoutant le récit de la descente aux enfers. Cela suffirait pour prouver que l'Évangile de Nicodème, sous sa forme actuelle, est d'origine assez récente. C'est le dernier monument de l'histoire légendaire du Sauveur.

Je ne m'arrêterai guère à la première partie de l'ouvrage, qui, sauf quelques détails de moindre intérêt, ne fait que reproduire le récit de la passion de Jésus-Christ, telle qu'elle se trouve dans les Évangiles canoniques. Dans l'impossibilité où nous sommes de préciser la valeur historique de ces par-

1. I, 324.

ticularités, elles ne sont pas pour nous d'une grande importance. La scène s'ouvre au prétoire de Pilate, où les princes des prêtres viennent accuser Jésus. Le gouverneur envoie un messager pour appeler le Sauveur. Au lieu d'accomplir son message, l'envoyé étend par terre le manteau qu'il porte et adore Jésus-Christ. Les Juifs furieux se récrient hautement contre cet acte d'adoration. Au moment où Jésus entre dans le prétoire, les aigles romaines s'inclinent devant lui. Les Juifs, de récriminer contre les porte-enseignes qui s'excusent en disant qu'ils ne font qu'obéir à une force involontaire. Après ces préliminaires imaginés par l'auteur, l'interrogatoire commence et se poursuit de la même manière à peu près que dans le récit de nos Évangélistes. Mais pour ajouter à l'effet dramatique de la scène, le poëte fait naître un incident qui, s'il n'est pas conforme à la vérité historique, fait du moins honneur à son imagination. Au milieu des clameurs forcenées de la foule qui vocifère contre le Christ, apparaissent soudain les témoins à décharge. C'est le paralytique guéri sur le bord de la piscine, c'est l'aveugle-né, un boiteux, un lépreux, ce sont les témoins de la résurrection de Lazare, la femme guérie d'un flux de sang, que le légendaire, par une fiction pleine de sentiment, identifie avec celle qui présentera le suaire au Sauveur sur le chemin de la croix. Assurément, au point de vue dramatique, cet incident est d'une belle invention : aussi, en reproduisant cette scène au moyen âge, les confrères de la Passion ne manqueront-ils pas de tirer parti de cette circonstance empruntée à l'Évangile de Nicodème. Le reste n'ajoute rien ou peu de chose au récit de la Passion. Mais c'est à partir de la résurrection de Jésus-Christ que la légende change de ton et entre, à proprement parler, dans le domaine de la fiction poétique.

Nous savons d'après l'Évangile de saint Matthieu [1], qu'au moment où le Sauveur rendit l'âme, plusieurs morts sortirent de leurs tombeaux et se rendirent à Jérusalem, où ils apparurent à quelques personnes. C'est ce fait que l'auteur de

1. Chap. XXVII, 52, 53.

l'Évangile de Nicodème a habilement exploité pour construire sa machine épique. Il suppose que les deux fils du saint vieillard Siméon, Carinus et Leucius, apparurent au sanhédrin des Juifs, et que là, en présence d'Anne, de Caïphe, de Nicodème, de Joseph d'Arimathie, de Gamaliel, ils racontèrent ce qu'ils avaient vu et entendu dans le séjour des morts. C'est l'occasion de ce petit poëme de la descente de Jésus-Christ aux enfers.

Ici se déploie toute la verve poétique du légendaire. La scène est dans les limbes, où les âmes des justes attendent l'arrivée du Libérateur. Tout à coup une lumière céleste les enveloppe de toutes parts. Le premier de tous, Adam, a tressailli à ce rayon de l'espérance qui vient de traverser le lieu de l'attente. Alors, depuis Isaïe jusqu'à Jean-Baptiste, tous les prophètes élèvent la voix l'un après l'autre et répètent lentement les prédictions que jadis ils avaient fait entendre à la terre. Klopstock a transporté au pied de la croix ce chœur de la prophétie antique que l'Évangile de Nicodème place dans les limbes. Pendant que l'allégresse règne dans cette partie des demeures souterraines, une autre scène se passe dans le fond même des enfers. Là, le Prince des enfers et Satan, le chef de la mort, se reprochent l'un à l'autre les défaites que Jésus leur a fait essuyer. C'est évidemment la conception dont Milton et Klopstock sauront tirer plus tard un parti si heureux. A travers le colloque infernal, une voix se fait entendre soudain comme la voix des tonnerres et le bruit de l'ouragan : *Attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portæ æternales, et introibit rex gloriæ.* A ce cri puissant, Satan et sa troupe se préparent à la résistance. Les saints apostrophent les démons, qui redoublent de rage. Une deuxième fois la voix se fait entendre : *Attollite*, etc., et le Christ entre plein de majesté, illuminant les sombres lieux d'une éblouissante clarté. A sa vue, la bande infernale avoue sa défaite et s'écrie :

« Tu nous as vaincus! Qui es-tu, toi que le Seigneur envoie pour notre confusion? Qui es-tu, toi qui, préservé de la cor-

ruption, as pu renverser notre puissance par l'effet irrésistible de ta majesté? Qui es-tu, toi si grand et si petit, si humble et si élevé, soldat et général, combattant admirable sous la forme d'un esclave, roi de gloire mort et vivant que la croix a porté? toi qui, après ta mort, es resté étendu dans le sépulcre et qui viens de descendre vivant vers nous? Voici que toute créature a tremblé à ta mort; tous les astres en ont été ébranlés; et maintenant tu es devenu libre entre les morts et tu troubles nos légions. Qui es-tu, toi qui rends à la liberté ceux que le péché originel retenait captifs, et qui inondes d'une lumière éclatante ceux qui sont aveuglés par les ténèbres du péché?... »

Après ces harangues, où Satan ne se montre pas moins verbeux que dans Milton, le Christ écrase dans sa majesté la Mort sous ses pieds, et brisant la puissance de Satan, conduit Adam à la clarté de sa lumière. Les saints, à leur tour, s'adressent au Sauveur, qu'ils félicitent de son triomphe :

« Tu es arrivé, Rédempteur du monde, et tu as accompli ce que tu avais prédit par la loi et par tes prophètes. Tu as racheté les vivants par ta croix, et par la mort de la croix tu es descendu vers nous, pour nous arracher des enfers et de la mort par ta puissance pleine de majesté. Seigneur, ainsi que tu as placé le signe de ta gloire dans le ciel, et que tu as élevé le titre de ta rédemption sur la terre, de même, Seigneur, place dans l'enfer le signe de ta victoire, la croix, afin que la mort ne domine plus. »

Alors commence l'ascension triomphale vers le paradis. Le Sauveur, tenant la main droite d'Adam, s'élève des enfers. David, Habacuc, Michée, tous les prophètes entonnent tour à tour les cantiques de joie qui se trouvent dans leurs prophéties, et la multitude des saints répond à leur voix. Du paradis arrivent à leur rencontre Élie et Énoch, qui n'ont point goûté la mort, mais qui sont réservés pour l'avènement de l'Antechrist. Enfin une dernière apparition succède à toutes les autres. A l'entrée du séjour des élus, les saints aperçoivent un homme portant sur ses épaules le signe de la croix : c'est

le larron pénitent auquel le Sauveur disait à son heure dernière : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis. » A la vue de cette preuve éclatante de la miséricorde divine, l'assemblée des saints éclate de nouveau en actions de grâces et célèbre les bienfaits du Rédempteur. Là se termine le récit de Carinus et de Leucius.

Tel est, Messieurs, ce poëme singulier de la descente de Jésus-Christ aux enfers, que renferme la deuxième partie de l'Évangile de Nicodème. Assurément il y a bien loin de cette ébauche irrégulière à une œuvre parfaite. J'aurais pu y relever bien des défauts, signaler des détails vulgaires, grotesques même. Le sujet, très-dramatique par lui-même, aurait pu fournir à l'auteur des inspirations encore plus heureuses. Si j'examinais le fond des doctrines, je pourrais signaler quelques assertions inexactes, entre autres la confusion des limbes et des enfers. La distinction de Satan et du Prince des enfers a semblé à divers auteurs, et non sans motif, indiquer une trace des erreurs manichéennes. Mais en général, et à ne l'envisager qu'au point de vue littéraire, cette composition ne manque pas de vigueur ni d'originalité. C'est la première tentative sérieuse pour prêter à un fait chrétien la forme et les couleurs de la poésie épique ; et lorsqu'on a égard à la vogue dont cette légende a joui pendant le moyen âge dans tout l'Occident, particulièrement en Allemagne et en Angleterre où elle obtint sept éditions différentes de 1507 à 1532, on ne peut guère douter que nos grands poëtes chrétiens n'y aient puisé quelques-unes de leurs inspirations. Plusieurs de nos vieux romans de chevalerie la reproduisent presque intégralement. Il n'y a pas jusqu'à celui de l'enchanteur Merlin qui ne paraisse s'y rattacher dès le début. On la trouve également dans le soixante-sixième chapitre de la très-élégante, délicieuse, melliflue et très-plaisante histoire de très-noble et victorieux roi Perceforest, roi de Grande-Bretagne. Rien de plus fréquent au moyen âge que des écrits portant ce titre ou un autre analogue : « Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ faite et traitée par le bon maître Gama-

liel et Nicodème son neveu, et le bon chevalier Joseph d'Arimathie. » Contes de chevalerie, romans, poëmes, l'Évangile de Nicodème a laissé sa trace partout.

Cette dernière observation s'applique à tous les Évangiles apocryphes. On ne saurait nier leur influence sur le développement de l'art et de la poésie chrétienne. Malgré la réprobation solennelle dont le pape Gélase les avait frappés, en dépit de la vigilance que mettait le clergé à prémunir les fidèles contre les fables qu'elles contiennent, ces légendes ne pouvaient manquer de trouver beaucoup de faveur auprès du peuple. Le même sentiment de crédulité naïve qui les avait fait naître devait servir à les propager. Du reste, en ne leur reconnaissant aucune valeur doctrinale, l'Église n'entendait pas les proscrire comme lecture pieuse ou comme source d'édification. Le peuple a sa poésie comme les classes lettrées : trop heureux si au lieu de trouver à ses côtés des romans corrupteurs, il peut repaître son imagination de sujets empruntés à un ordre plus moral et plus relevé. C'est de ce point de vue qu'il faut envisager le rôle de ces légendes apocryphes dans la vie chrétienne des premiers siècles et du moyen âge. Certes, le tableau de la vie patriarcale de Joachim et d'Anne offrait moins de danger que les fables voluptueuses du paganisme, du milieu desquelles sortaient ces populations devenues chrétiennes. N'avaient-elles point d'ailleurs un fond historique dont la réalité rachetait quelques ornements fictifs? Aussi les vit-on bientôt se mêler à toutes les branches de l'art. En attendant que le pinceau de nos plus grands artistes emprunte à leurs scènes quelques-unes de ses plus belles inspirations, l'architecture les reproduit dans les bas-reliefs et sur les vitraux des cathédrales. Déjà vers l'an 550 l'empereur Justinien avait élevé à Constantinople en l'honneur de Joachim et d'Anne un temple, qu'il avait orné de sculptures et de peintures inspirées par l'histoire apocryphe de la nativité de Marie. Au témoignage d'Anastase le bibliothécaire, le pape Léon III avait rempli de pareils sujets la basilique de saint Paul à Rome. La vraie, la grande poésie du moyen âge était

là en effet, dans ces vastes épopées de l'art qui chantaient l'âge héroïque du christianisme qu'elles éternisaient sous le ciseau du sculpteur. Les légendes apocryphes devaient tout naturellement venir prendre leur place dans cette histoire poétique de la religion, dont les faits principaux s'échelonnaient depuis le portail jusqu'à la voûte des temples. On ne s'étonnera même pas que les artistes les aient mises à contribution plus souvent encore que l'Écriture sainte, dont le texte bref et sévère offrait à leur imagination un champ moins libre et des situations moins détaillées. De là vient que si nous avions perdu cette poésie légendaire du christianisme naissant, nous la retrouverions en partie sur les murs de nos cathédrales, qui en ont conservé les traits les plus saillants.

Dans un ordre parallèle à ce développement artistique, les Évangiles apocryphes ont dû avoir un développement littéraire. En même temps que leur influence pénétrait la peinture et la sculpture, elle devait s'étendre à l'éloquence et à la poésie. Là sans doute leur action a été moins heureuse. L'éloquence de la chaire en particulier ne pouvait admettre ces légendes apocryphes que sur les points où la tradition venait les confirmer. Ce qui ne les a pas empêchées, je l'avoue, de se glisser dans bon nombre de sermons au moyen âge. Les cinq panégyriques de la Vierge par saint Jean Damascène témoignent de la grande popularité dont elles jouissaient en Orient. Au contraire, l'Église latine s'est toujours montrée plus sévère envers ces pieuses fictions. Du VIe au XIIe siècle on rencontre fréquemment dans les auteurs ecclésiastiques des témoignages de cette réprobation perpétuelle dont elle frappait tout ce qui sentait la fable. Elle tolérait le goût du peuple pour ces légendes apocryphes plutôt qu'elle ne l'encourageait. La poésie était plus libre à cet égard que l'éloquence sacrée. Aussi à partir du Xe siècle, les traductions ou les imitations en vers des Évangiles apocryphes ne tardèrent pas à se multiplier de toutes parts. A vrai dire, ces essais ne furent guère heureux. On ne refait pas la poésie légendaire : en voulant l'assujettir à des formes plus régulières, on lui ôte

son caractère de simplicité naïve, de création spontanée. Le poëme en vers du XIIIe siècle, intitulé *Notre-Dame sainte Marie*, qui fait naître sainte Anne de la cuisse de l'empereur Fanouel, n'est qu'une caricature de l'Évangile de la nativité de la sainte Vierge : aussi devint-il dès son apparition l'objet des plus vives critiques. Les vies rimées de Joachim, d'Anne, de saint Joseph et de la sainte Vierge, par le trouvère Herman, par Gautier de Coinsy, par la célèbre abbesse de Gandersheim, Hroswitha, ont infiniment moins de charme poétique que le récit simple et nu des Évangiles apocryphes, dont elles ne sont qu'une version mesurée. Une autre cause s'ajoute à celle-là pour expliquer l'infériorité relative de ces imitations en vers. Cette transformation des légendes orientales par l'esprit féodal ou chevaleresque leur enlevait toute couleur primitive. C'était l'époque où depuis Abraham jusqu'à Joseph d'Arimathie, tous les personnages de la Bible devenaient forcément barons ou paladins, où Pilate était le souverain chevalier des Juifs et Joseph d'Arimathie, *le fondement de toute chevalerie.* Cette forme nouvelle que revêt la poésie légendaire peut être, à coup sûr, très-curieuse à étudier comme expression des mœurs du moyen âge, mais elle s'éloigne tellement de la fidélité des types en question, qu'elle les défigure en les adaptant à l'esprit d'une autre époque. De sorte qu'en résumé, tous ces remaniements poétiques que subit le cycle des légendes apocryphes du Xe au XVe siècles me paraissent de beaucoup inférieurs à la rudesse originale du récit primitif.

Il ne manquait plus, Messieurs, pour achever la fortune des Évangiles apocryphes, que de les faire passer dans le drame. C'est là que nous les voyons arriver vers le XVe siècle dans ces productions dramatiques qui se résument dans le *Mystère de la Passion.* Il a paru depuis plusieurs années de si bons travaux sur cette œuvre, fruit de l'inspiration artistique et religieuse de nos pères, que je puis me dispenser d'en parler au long. Pour me renfermer dans mon sujet, je me bornerai à marquer la place que les Évangiles apocryphes occupaient dans cette vaste trilogie. Vous savez

que le Mystère de la Passion ne comprenait rien moins que toute l'histoire de la Rédemption du monde ; il se divisait d'ordinaire en trois parties : le mystère de la nativité de Marie, qui s'étendait depuis le mariage de Joachim et d'Anne jusqu'à l'arrivée de Jésus au milieu des docteurs du temple de Jérusalem, le mystère de la Passion proprement dite, qui embrassait la vie publique du Sauveur suivie de sa mort, et le mystère de la Résurrection ou de l'Ascension. De cette manière toute l'histoire évangélique était réduite en dialogue et mise en scène. Or, c'est aux Évangiles apocryphes surtout qu'était empruntée la première partie ou le mystère de la nativité de Marie, l'intérieur de la maison de Joachim, sa retraite parmi les bergers, le chant de triomphe de sainte Anne après la naissance de Marie, la vie de la Vierge au temple, son mariage avec Joseph, les miracles de l'enfant Jésus pendant la fuite en Égypte, etc. Quant à l'Évangile de Nicodème, il terminait la deuxième partie : de sorte que le récit des Évangiles canoniques était encadré d'un côté, par le Protévangile de saint Jacques et les légendes analogues, de l'autre, par le poëme de la descente aux enfers. Tel est le rang que maître Jehan Michel et les autres *facteurs* de mystères assignaient aux Évangiles apocryphes dans cette œuvre dramatique, qui pendant deux siècles jouit d'une vogue que jamais pièce de théâtre n'a obtenue dans le monde. A la chute du mystère de la Passion, les Évangiles apocryphes tombent dans le domaine de la critique du XVIe et du XVIIe siècles, où nous les avons trouvés au commencement de cette étude.

C'est, Messieurs, à ce monument étrange de la littérature chrétienne que nous avons dû tout d'abord donner quelque attention. Non pas que les Évangiles apocryphes soient, en dehors des écritures canoniques, la première production littéraire qui s'offre à nous dans l'ordre des temps. Comme nous l'avons vu, leur date est en général relativement récente. Mais ils se rattachent par leur contenu aux faits primitifs du christianisme, et méritent par conséquent qu'on les étudie

en premier lieu. Cette apparition de la légende ou de la fiction poétique à côté de l'histoire véritable du Sauveur n'a rien absolument qui doive nous surprendre : nous n'aurions plus aucun vestige de cette littérature apocryphe si curieuse à plus d'un égard, que nous serions fondés à en supposer l'existence. Tout grand fait qui frappe vivement l'imagination d'un peuple ou d'une époque se réfléchit dans quelques âmes avec les couleurs exagérées que leur prête un enthousiasme crédule. Malgré son caractère de divinité, le christianisme lui-même ne pouvait échapper à cette loi générale. Il a dû se former au milieu des populations chrétiennes, sur la vie du Christ et ses actions, un cycle de légendes populaires. C'était un effet naturel de ce besoin du merveilleux qui agite l'esprit humain, et que la réalité elle-même, toute-puissante qu'elle est, ne satisfait pas toujours. De là les Évangiles apocryphes. J'ose dire que loin de fournir un prétexte plausible à une objection sérieuse, leur conservation est à certains égards un fait providentiel. Quiconque voudra prendre la peine de les comparer aux Évangiles canoniques sera frappé du contraste qui surgit de ce simple rapprochement. En trouvant d'un côté l'absence de l'élément doctrinal, un silence complet sur la vie publique du Sauveur, sur son enseignement et sa prédication, une série de détails qui ne sont imaginés que pour satisfaire une vaine curiosité, un tissu de merveilles rarement ingénieuses, plus souvent puériles, quelquefois grossières, absurdes même ; d'un autre côté, ces hautes doctrines qui ont subjugué les intelligences, cette morale parfaite qui est devenue la règle de vie du monde civilisé, cette tendance sérieuse, positive, pratique, qui écarte comme superflu tout détail uniquement propre à intéresser un esprit curieux, ce mélange de profondeur et de simplicité qui ne se retrouve nulle part à un si haut degré, cette grandeur des idées qui ne revêt jamais la forme de l'enflure et de l'exagération, cet air de candeur, cette admirable sérénité qui ne se dément jamais, ce ton d'impartialité qui en fait pour ainsi dire une œuvre impersonnelle où l'auteur

s'efface entièrement avec ses impressions et son jugement propre derrière ce qu'il a vu et entendu : en présence de ce contraste, nul homme de bonne foi ne se méprendra sur le caractère historique et divin des Évangiles canoniques comparés aux apocryphes ; il dira sans la moindre hésitation : Voici la légende, la fiction poétique, et voilà l'histoire ; d'une part, c'est une œuvre humaine, de l'autre, c'est l'ouvrage de Dieu !

QUATRIÈME LEÇON

Lutte primitive du christianisme avec le judaïsme. — L'Épître de saint Barnabé. — Origines de cette controverse. — Monothéisme d'Israël, trait particulier à la physionomie de ce peuple. — L'idée messianique a été l'âme d'Israël et le point central de son activité historique. — Altération progressive de cette idée, cause de l'opposition des juifs au christianisme. — L'Église vient se greffer sur la partie saine d'Israël. — La dispersion des juifs offre un point d'appui à la prédication évangélique. — C'est par les synagogues répandues dans le monde que les apôtres commencent l'œuvre de la conversion des âmes — Danger qu'offre à l'Église naissante l'incorporation des juifs. — Deux classes de chrétiens judaïsants. — Point de départ de la controverse dans les épîtres de saint Paul. — Elle se prolonge dans celle de saint Barnabé. — Authenticité de cette Épître.

MESSIEURS,

La première lutte doctrinale que le christianisme ait eu à soutenir dans le monde, c'est la controverse avec le judaïsme. Sorti du milieu d'Israël, il rencontra chez ce peuple au lieu d'un auxiliaire fidèle un adversaire obstiné. C'est à cette lutte née avec le Christ et les apôtres que vient se rattacher le premier monument de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques, l'Épître de saint Barnabé.

Pour nous rendre un compte exact de l'origine de cette controverse et de la forme qu'elle avait prise vers la fin du premier siècle, il faut que nous jetions un coup d'œil rapide sur l'histoire du peuple juif, afin d'y découvrir les motifs de cette opposition qui s'est prolongée jusqu'à nos jours, sans rien perdre de sa force ni de son âpreté.

Or, ce qui frappe dès l'abord dans l'histoire du peuple juif, c'est qu'il occupe une place à part au milieu du monde ancien, c'est qu'il présente à l'observateur le moins attentif

ou le plus prévenu une physionomie unique. Tandis qu'autour de lui tous les peuples de l'antiquité, même les plus éclairés, sont voués à l'adoration panthéistique de la nature, Israël seul est monothéiste depuis le commencement jusqu'à la fin de son histoire. On a beau dire, pour atténuer ce contraste, que parmi les philosophes païens quelques-uns se sont élevés à l'idée pure de Dieu. Cette assertion, fût-elle mille fois mieux démontrée qu'elle ne l'est en réalité, n'ôterait rien au contraste que je viens de signaler, de son éclat ni de son étrangeté. Chez les Hébreux, ce ne sont pas quelques individualités plus puissantes ou mieux douées, c'est le peuple entier qui depuis le premier jusqu'au dernier professe en masse la doctrine de l'unité de Dieu. Cela posé, et les livres d'Israël ne permettent pas le moindre doute à cet égard, d'où pouvait provenir cette différence ? Serait-ce que le peuple juif fût doué d'un génie supérieur à celui de toutes les nations du vieux monde réunies ? Qui oserait le dire ? Rien qu'à s'en tenir à la Grèce, on y surprend un développement scientifique et littéraire à tout le moins égal, pour ne pas dire supérieur. Serait-ce qu'Israël dût à son origine sémitique, à sa position au milieu des peuples de l'Orient, cette fortune singulière d'avoir sauvé la doctrine de l'unité de Dieu du naufrage universel des croyances ? Mais c'est ici précisément que le contraste éclate dans toute sa force. Seuls parmi les Sémites, les descendants de Jacob sont restés monothéistes. Une simple observation le prouve jusqu'à l'évidence. Certes, les tentations n'ont pas manqué au peuple juif dans le cours de sa longue histoire pour le faire glisser sur la pente de l'idolâtrie. Eh bien, d'où provenait pour lui la permanence de ce péril? De son contact avec les peuples de race sémitique, de ses rapports avec la Syrie, la Chaldée, la Phénicie. Loin d'expliquer le monothéisme d'Israël, les nations issues de Sem comme lui en font ressortir par leur polythéisme même le caractère exceptionnel et unique. Donc en dépit de toutes les hypothèses, nous sommes en présence d'un fait que rien d'humain n'explique suffisamment : seule parmi les peuples

de l'antiquité, la nation juive a conservé pure et intacte la doctrine de l'unité de Dieu. Or, quand la science est impuissante à rendre compte d'un phénomène physique ou moral par des causes naturelles, elle fait preuve de bon sens et de logique en recourant à un ordre de choses plus élevé; et dans le cas présent, elle est réduite sous peine de s'abdiquer elle-même, à reconnaître l'existence et la divinité de la révélation mosaïque.

C'est, Messieurs, ce que l'un des savants les plus distingués de l'Allemagne moderne, Néander, peu suspect de facilité à faire intervenir les causes surnaturelles dans l'explication des événements, proclamait en tête de son grand ouvrage sur l'histoire de l'Église[1]. Or, si nous laissons derrière nous ce premier fait, pour entrer plus avant dans la vie intime du peuple juif, nous y rencontrons un deuxième phénomène non moins original. Chaque nation de l'antiquité a vécu d'une idée propre qui, née avec elle, a traversé son histoire et se reflète avec plus ou moins de force dans son activité. Sparte, c'est l'esprit militaire qui cherche à s'immobiliser dans des institutions de fer ; Athènes, c'est la civilisation avec son caractère d'expansion illimitée ; Rome, c'est le génie politique qui aspire à la domination du monde. On peut donc se demander quel ressort intime a mis en jeu tout le mécanisme de la nationalité juive : de quelle idée mère ce peuple a-t-il vécu ? Quelle est la pensée fondamentale qui se fait jour à travers ses lois, ses institutions, son activité religieuse et morale? C'est ici que la philosophie de l'histoire vient toucher de rechef à un fait unique dans son genre. Mieux que tout autre peuple, Israël est tout d'une pièce et se résume dans une idée qui est l'âme de son histoire. C'est un peuple d'attente et d'espérance. Cela est si vrai, qu'à deux mille ans de la plus terrible catastrophe qui ait mis fin à la vie d'une nation, ses débris dispersés par tous les vents du ciel sont toujours là, qui conservent la même attitude; ils attendent, on ne sait plus trop quoi, mais enfin ils attendent. Évidemment c'est là le trait le plus carac-

1. *Histoire universelle de l'Église.* Introd. p. 19 et 20, 3e édit. 1856.

téristique de la physionomie de ce peuple. Or, quel était l'objet de son attente avant que l'épée de Rome eût détruit sa nationalité? Lois, institutions, prophéties, tout l'exprime. Israël attend un personnage mystérieux qui devra établir le règne de Dieu sur la terre. Cette idée, sans laquelle le peuple juif reste une énigme indéchiffrable, n'existe pas chez lui comme dans la conscience des autres peuples, vague et confuse, sans unité ni consistance: elle revêt dans ses livres une forme claire et précise. Le personnage qu'il attend y apparaît avec le triple attribut qui devra le distinguer: la prophétie, le pontificat et la royauté. Depuis Moïse qui ouvre le cycle des prédictions nationales jusqu'à Malachie qui le ferme, législateurs, rois, prophètes, tous désignent du doigt le prophète unique que Dieu suscitera, le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech qui réunira tous les peuples sous le sceptre de sa domination. Cette idée est tellement enracinée dans l'esprit de ce peuple, que rien ne peut y porter atteinte: ni les révolutions intérieures qui modifient la forme de son gouvernement, ni la guerre étrangère qui le jette deux fois sur le chemin de l'exil. Au milieu des revers les plus cruels, il nourrit cette espérance qu'il porte dans son sein, et dont le sentiment se prolonge jusqu'au déclin de sa nationalité avec une vivacité et une énergie toujours croissantes.

Que l'idée messianique, et par là j'entends tout l'ensemble des prophéties et des croyances relatives au Messie, que l'idée messianique, dis-je, ait été l'âme du peuple juif et le point central de son activité historique, personne ne le conteste. Ce qu'on a cherché à révoquer en doute, c'est l'origine et le caractère surnaturels de cette idée. Strauss disait: « Ce n'est pas le Christ qui a fondé l'Église, mais l'Église qui a fait le Christ à son image » ; comme si l'empire romain avait fait Auguste et non pas Auguste l'empire romain. A son exemple, on a retourné la pyramide pour le peuple juif, et l'on a dit : « Ce n'est pas l'idée messianique qui explique le peuple juif, c'est le peuple juif qui a créé l'idée messianique. » Mais je répèterai sur ce point ce que j'ai dit du monothéisme d'Israël.

Pourquoi cette idée est-elle particulière au peuple juif, ou du moins, pourquoi se montre-t-elle chez lui avec ce caractère de précision et de permanence qui ne se retrouve nulle part, pas plus chez les peuples de race sémitique que dans les autres branches de la famille humaine? Pourquoi l'orgueil national des Égyptiens ou des Chinois, qui se vantaient d'être les premiers nés du genre humain, ne leur a-t-il pas suggéré l'idée que d'eux sortirait la monarchie universelle des esprits? Pourquoi cette idée singulière a-t-elle germé exclusivement au sein d'une petite peuplade perdue dans un coin de l'Asie? D'où vient qu'elle a échappé au spiritualisme de la race hellénique, à l'esprit cosmopolite de la Phénicie ou de Rome? Peuple agricole et sédentaire, Israël ne pouvait sans folie prétendre de lui-même à des destinées si glorieuses, encore moins caresser pendant deux mille ans avec quelque apparence de raison un rêve chimérique que rien ne justifiait. Loin de favoriser le progrès naturel de cette idée, son esprit exclusif, sa constitution religieuse et politique, limitée à un faible territoire et à quelques tribus, y répugnaient essentiellement. Le triomphe de l'idée messianique allait entraîner de soi la ruine de ce qu'il avait de plus cher, sa nationalité. Qui ne voit dès lors qu'une pareille idée ne peut être envisagée d'aucune façon comme un produit de l'esprit national; qu'elle n'a pu qu'être imposée au peuple juif par une volonté supérieure? C'était une mission qu'il avait reçue, mais qu'il ne s'était pas donnée. Ce que je dis là est si fondé en raison, qu'au moment où l'idée messianique se réalisera dans sa plénitude, Israël se cramponnera avec une énergie sauvage aux débris de sa nationalité mourante, plutôt que de s'associer au triomphe d'une doctrine dont il avait malgré lui porté le germe dans ses flancs. Tant il est vrai qu'au lieu d'avoir été l'expression de l'instinct national ou une création spontanée de son génie propre, l'idée messianique ne s'explique chez le peuple juif, comme son monothéisme, que par une révélation surnaturelle et divine.

Ceci, Messieurs, nous amène à l'explication d'un troisième

fait non moins surprenant dans l'histoire du peuple juif. S'il est vrai, en effet, que l'idée messianique ait été l'âme d'Israël, qu'elle s'échappe de ses livres comme l'expression constante de ses désirs et de ses espérances, comment se fait-il que l'accomplissement de cette prophétie permanente ait rencontré chez lui une si vive opposition? Par quel hasard étrange le dépositaire unique de ce fonds traditionnel a-t-il été le seul qui n'ait pas su en profiter, offrant ainsi l'image d'un homme qui promènerait autour de lui le flambeau qu'il tient en main, tout en restant lui-même dans l'obscurité la plus profonde? C'est là un problème moral à tout le moins fort curieux à étudier

Or, Messieurs, ce problème, qui de première vue paraît presque insoluble, perd beaucoup de sa difficulté quand on considère que rien ne se rencontre plus fréquemment dans l'histoire de l'humanité qu'une nation infidèle à sa vocation et finissant par retourner contre elle-même le principe où elle puisait sa force. J'oserai même dire que parmi les peuples de l'antiquité il n'en est peut-être pas un qui ait accompli fidèlement sa mission. Sparte a péri, parce qu'en cherchant la force dans la dureté d'un civisme inhumain, elle foulait aux pieds dans sa constitution les lois les plus sacrées de la nature. Athènes a péri, parce qu'au lieu de mettre son génie au service d'une civilisation morale, elle a initié les peuples aux raffinements d'une corruption élégante. Rome a péri, parce qu'elle a outragé la dignité humaine par l'abus le plus révoltant de la force. Comme les individus, les nations recèlent dans leur sein un principe morbide, presque imperceptible dans l'origine, mais qui, se développant avec le temps, finit par amener leur dissolution, à moins qu'une vertu supérieure ne vienne à le combattre ou à le neutraliser complétement. Elles périssent par le défaut ou par l'excès de leur principe. Si donc nous voulons savoir pourquoi le peuple juif est devenu infidèle à sa vocation, ce qui a pu l'amener à méconnaître ou à défigurer l'idée mère qui faisait sa vie, nous devrons en trouver la raison dans un vice originel qui, se fortifiant

grâce aux circonstances extérieures, a fini par causer sa perte.

Ce vice ou ce défaut originel se manifeste dans le caractère même de ce peuple. Moïse, qui le connaissait bien, l'a défini d'un trait [1], et l'un des hommes les plus remarquables de l'église primitive, le diacre saint Étienne, développant la pensée du législateur, l'appelait un peuple « à la tête dure et au cœur incirconcis [2]. » Voilà ce qui prédomine dans la nation juive : la ténacité et le sens charnel. Je ne crois pas, Messieurs, qu'un peuple quelconque ait témoigné, dans le cours de son histoire, d'une plus grande inflexibilité de caractère. Cette qualité-là le rendait sans nul doute éminemment propre à conserver la lettre des prophéties messianiques, et à la disputer aux ravages du temps ou à la main des hommes ; mais, une fois qu'il en aurait perdu le sens, il était facile de prévoir qu'il se retrancherait dans ses illusions avec une obstination à tout le moins égale. Or, c'est à quoi l'exposait ce sens charnel que révèle toute sa vie. On reste frappé de la difficulté qu'avait ce peuple à s'élever au dessus des sens et de l'imagination pour atteindre aux choses de l'esprit. Prenez-le au premier moment de sa vie nationale, au pied du mont Sinaï : il préfère un fétiche au vrai Dieu qui lui parle. Et quand l'auteur de l'Épître de saint Barnabé rattachera à ce fait l'origine de la réprobation des Juifs, il marquera avec une justesse frappante la cause morale de leur infidélité [3]. Non, ni par nature, ni par tendance, Israël n'est spiritualiste. Livrez-le à lui-même, à la pente naturelle de son esprit, il ira jusqu'au fétichisme le plus grossier. Aussi, son histoire n'est-elle pas autre chose qu'une lutte incessante entre sa conscience formée par l'idée pure de Dieu, et son sens charnel qui le porte vers l'idolâtrie. De là ce cercle de fer dans lequel l'enchaînait sa législation. Rien ne prouve mieux la sagesse des institutions mosaïques, que cette exacte corres-

1. *Exode*, XXXII, 9. — 2. *Actes des Apôtres*, VII.
3. *Ep. de s. Barnabé*, c. IV et XIV.

pondance aux besoins du peuple juif qu'elles enlèvent aux influences du dehors pour le rattacher par mille liens au culte du vrai Dieu. Et maintenant, Messieurs, supposez les prophéties messianiques aux mains d'un tel peuple : il en gardera le texte avec une scrupuleuse fidélité ; mais en comprendra-t-il l'esprit ? Sans doute, Dieu avait pris soin de déterminer le sens de ces prédictions, qui par elles-mêmes indiquaient suffisamment qu'il s'agissait d'une rénovation spirituelle de la race humaine, et non d'un règne temporel. De plus, une série de prophètes se succédant presque sans interruption étaient venus environner l'idée messianique d'une clarté toujours croissante. Mais la question était là : Israël saura-t-il s'élever à la pureté du type messianique, ou bien rabaissera-t-il cet idéal au niveau de son esprit étroit et charnel ? C'était pour lui une question de vie ou de mort. Israël succomba à cette épreuve offerte à sa liberté. Obéissant à une tendance qui se fait jour à chaque page de son histoire, il matérialisa, si je puis m'exprimer de la sorte, la grande idée confiée à sa garde. Il transporta en elle tous ses rêves de gloire humaine, d'ambition vulgaire. Dans son orgueil de peuple privilégié il s'imagina que sa théocratie temporaire deviendrait la forme définitive du genre humain, et qu'au moment marqué par la Providence il marcherait vers la conquête du monde à la suite d'un Messie guerrier. Une fois ce rêve conçu, il mit à le caresser cette ténacité qui faisait le fond de son caractère. Dès lors rien ne fut plus capable de le détromper. Au lieu de l'éclairer sur la destinée passagère de ses institutions, ses malheurs domestiques, la ruine imminente de sa nationalité, ne firent que redoubler ses aspirations vers une ère de grandeur politique. Le Messie ne lui apparaissait plus à travers son orgueil blessé que sous l'image d'un conquérant qui vengerait ses humiliations, qui l'affranchirait du joug de ses ennemis, pour l'élever au plus haut période de la gloire humaine [1]. Cette altération progressive de l'idée messianique,

1. C'est à des idées de même nature que se rattachait la tentative faite par Judas de Gamala, quatorze ans après la naissance de J.-C.

sous l'influence toujours plus vive du fanatisme national, était à peu près complète quand le Christ parut.

Or, si telle était la disposition de la masse du peuple juif, on conçoit la résistance opiniâtre que dut rencontrer le Sauveur, lorsqu'en dehors de toute préoccupation politique il s'annonça comme devant fonder un royaume spirituel. Tout ce qu'il y avait dans le caractère d'Israël d'énergie sauvage se tourna contre celui qui osait dire que l'Établissement mosaïque allait faire place au règne pacifique de la justice et de la vérité. Mais l'opposition devait être encore bien plus ardente chez l'élite de la nation, et, à vrai dire, c'est de là qu'elle partit. Comme il arrive d'ordinaire au déclin d'une religion positive, des sectes s'étaient formées au milieu de la dissolution générale des croyances. D'une part, les sectateurs rigides de la loi l'avaient surchargée d'une foule d'éléments hétérogènes qui étouffaient l'esprit sous la lettre : de là le rabbinisme pharisaïque, qui comptait parmi ses adhérents les chefs de la hiérarchie. En face de ce parti influent et habile, un autre s'était produit, dont l'esprit sceptique enveloppait dans une même négation les additions arbitraires faites à la loi et une partie de la loi elle-même : de là le scepticisme sadducéen qui, suivant le témoignage de Josèphe, avait envahi les classes riches de la société [1]. Enfin, peu satisfaites de l'une et de l'autre tendance, bon nombre d'âmes découragées par l'aspect désolant de la théocratie juive s'étaient rejetées de préférence vers l'élément mystique de l'Ancien Testament, pour y chercher une satisfaction à ce besoin de vie intime qui les tourmentait : de là le mysticisme des Esséniens dans la Palestine, des Thérapeutes en Égypte. Or, si l'on y regarde de près, aucun de ces trois partis n'offrait de point d'appui à l'enseignement du Sauveur. Esclave de la lettre, l'orgueil pharisaïque devait se révolter contre ce spiritualisme élevé

pour soulever le peuple contre la domination romaine. Josèphe parle de l'entreprise de ce sectaire politique. *Antiq. Jud.*, l. XVIII, c. I. *de Bello Jud.*, l. II, c. VIII.

1 *Antiq. Jud.* l. XVIII, c. I.

qui le frappait au cœur. Comment les Sadducéens auraient-ils pu accueillir avec faveur une doctrine qui plaçait toutes ses espérances dans une autre vie, eux qui n'admettaient pas même l'immortalité de l'âme, encore moins la résurrection de la chair ? De prime abord, on croirait plus facilement à un point de contact entre le piétisme essénien et une doctrine qui ramenait le règne de Dieu au fond de la conscience. Mais quelle vive répulsion l'humilité par exemple, cette base première de la morale chrétienne, ne devait-elle pas exciter dans l'esprit des Esséniens qui, semblables aux Cathares du moyen âge, se croyaient souillés par le seul contact avec le reste des juifs, et qui se divisaient eux-mêmes en plusieurs catégories, dont chacune repoussait l'autre comme indigne d'elle [1]? Il ne faudrait pas s'imaginer d'ailleurs que l'idée messianique se fût conservée plus pure chez eux que dans les autres sectes. Philon lui-même, dont le génie spéculatif s'efforce partout de s'élever au dessus du sens grossier de ses contemporains, témoigne dans plusieurs endroits de ses écrits les idées les plus terrestres sur le règne messianique [2]. A l'entendre, la loi de Moïse ne devra jamais être abrogée dans le moindre détail. Aussi longtemps que durera le genre humain, dit-il dans son traité de la monarchie, on portera des offrandes au temple de Jérusalem. [3]. Si l'un des interprètes les plus spiritualistes de l'Ancien Testament en était réduit à ces conceptions basses et étroites, que pouvait-on attendre du vulgaire des esprits, bien moins capables d'une interprétation large et élevée que le juif alexandrin [4]?

1. Josèphe, ibid.; Philon, « quod omnis probus liber » § 12.

2. *De vitâ Mosis*, l. II, § 3 ; *de Execrationibus*, § 9; *de Prœmis et pœnis*, § 19.

3. L. II, c. 3.

4. Ce que Pascal disait en général de la religion chrétienne, on peut l'appliquer en particulier à l'idée messianique : elle était assez claire pour que la bonne foi ne pût s'y méprendre, et il y restait assez d'obscurité pour qu'il y eût du mérite à la distinguer. Dieu ne tend de piège à personne, pas plus aux peuples qu'aux individus, mais il met leur liberté à l'épreuve ; et l'une des conditions du mérite, c'est que les vérités de la foi n'offrent pas une évidence telle qu'elles fassent violence au libre arbitre.

Donc, en résumé, les grandes sectes juives n'avaient pas, touchant le règne messianique, des idées beaucoup plus exactes que le gros de la nation. C'est ce qui explique en partie pourquoi la mission du Sauveur rencontra une résistance si aveugle. De là cette opposition haineuse de l'aristocratie juive et ce soulèvement des passions populaires, que l'Évangile retrace avec tant de calme et de sang-froid, et qui devaient aboutir au drame sanglant par lequel Israël consomma son suicide dans le crime du déicide.

Et pourtant, Messieurs, c'est au sein du peuple juif que le christianisme devait prendre racine et porter son premier fruit. Bien que confiée à un sol devenu ingrat, la semence divine n'en avait pas moins germé sur plus d'un point. En dehors des sectes que je viens de nommer, dans le peuple surtout, il y avait des âmes droites qui, s'élevant au dessus des préjugés de la masse, attendaient avec confiance une rédemption spirituelle. C'est à cette classe qu'appartenaient la famille de Zacharie, le vieillard Siméon, Anne la prophétesse, tous ces pieux personnages que l'accomplissement des prophéties trouva dans les dispositions d'une foi bien éclairée. C'est à eux également que se rattachaient les apôtres par plus d'un endroit : non qu'ils fussent complétement dépouillés des préventions nationales, mais du moins n'opposaient-ils pas à l'action divine l'obstacle toujours si terrible d'une fausse science, d'un orgueil dépravé. Le Sauveur les a caractérisés en deux mots dans la personne de Nathanaël : *Vere Israelita, in quo dolus non est.* Ce groupe d'Israélites, à l'âme simple et droite, ne se bornait pas à la Palestine ; il y en avait sur toute l'étendue de l'empire romain, comme autant de pierres d'attente pour l'édifice qui se préparait. De ce point de vue, la dispersion des juifs parmi les nations païennes était un fait providentiel qui facilitait la propagation du christianisme, en offrant partout un point de départ à son activité. On peut juger du grand nombre d'entre eux, qui vivaient à l'étranger, par un passage du discours *pro Flacco*, où Cicéron relate comme un fait notoire que les Juifs troublaient parfois les

assemblées du peuple romain [1]. Cela étant, la marche du christianisme se trouvait toute tracée ; du reste, le Sauveur l'avait indiquée formellement [2]. S'adresser d'abord au peuple juif dispersé par toute la terre, établir une communauté nouvelle au sein ou à côté de chaque synagogue, s'assimiler tout ce qui restait dans Israël de parties saines, d'éléments de vie, et, après s'être greffée sur ce tronc antique, étendre de là ses rameaux sur tout le monde païen, telle était la voie rationnelle que devait suivre la religion chrétienne.

Pour nous faire une idée exacte de ce point d'appui que la dispersion des juifs offrait à la prédication évangélique, et du soin que prenait le christianisme naissant de s'incorporer tout ce qui leur restait d'élément vital, choisissons pour exemple la fondation d'une communauté chrétienne [3]. Paul et Barnabé arrivent à Antioche de Pisidie. Ils entrent le jour du sabbat dans la synagogue. Après la lecture de la loi et des prophètes, les chefs de la synagogue envoient vers eux, comme vers deux rabbins étrangers, pour leur faire dire : « Frères, si vous avez quelque exhortation à faire au peuple, dites. » Alors Paul saisissant l'occasion se lève, et dans un long discours, résumé par saint Luc dans les Actes des apôtres, démontre à l'assemblée que les prophéties messianiques se sont accomplies en Jésus de Nazareth. Il se réserve pour le sabbat suivant de développer son thème plus au long. Le jour venu, non-seulement les juifs mais presque toute la ville accourt pour entendre cette nouveauté. L'apôtre reprend la parole, et tandis que la majorité des juifs vocifère contre lui, la partie saine et bien pensante adhère à sa doctrine, et la communauté chrétienne est fondée. Les choses ne se passent pas autrement à Icone, à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Corinthe. Partout, c'est dans les synagogues que la parole chrétienne jette sa première racine, pour de là se répandre

1. *Pro Flacco*, 28 « Multitudinem Judæorum flagrantem nonnunquam in concionibus ».

2. *Actes des Apôtres*, I, 8.

3. *Ibid.* XIII, 14 et 33.

au loin dans les diverses classes de la société. Partout se vérifie le mot de saint Paul, « que l'olivier franc a été enté sur l'olivier sauvage, que le christianisme est venu se souder à la partie saine du judaïsme. »

Mais, Messieurs, si la prédication évangélique trouvait dans cette multitude de synagogues établies dans le monde romain un théâtre ouvert à son activité, qui ne voit en même temps que cette incorporation des juifs convertis dans l'Église chrétienne constituait pour elle un véritable danger? N'était-il pas à craindre, en effet, qu'en passant de la loi de Moïse à l'Évangile, ils n'emportassent avec eux ce sens charnel si contraire à l'esprit du christianisme, ou du moins quelque reste de cet attachement opiniâtre aux observances légales? Sans doute, les apôtres étaient là pour témoigner de la transformation radicale que peut subir un homme sous l'influence de la grâce; mais n'était-il pas facile de prévoir également que l'action divine ne les saisirait pas tous avec la même force ni avec un égal succès, partant que les préjugés judaïques survivraient dans beaucoup d'entre eux? Le péril n'était pas imaginaire, et il en résulta, si je puis m'exprimer ainsi, la première crise doctrinale de l'Église naissante. Ici comme partout, le christianisme n'agit point par une révolution brusque et soudaine. C'est, je crois, saint Augustin qui a dit qu'il convenait d'enterrer la synagogue avec honneur. En tout cas, le mot est juste. Le Sauveur lui-même n'avait-il pas dit : Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir. Fidèles à ce passé, les apôtres ne se séparèrent pas violemment du milieu des juifs. Pierre et Jean montaient au temple avec le reste du peuple pour la prière de la neuvième heure [1]. Bien que formant un groupe à part, les fidèles se réunissaient néanmoins sous le portique de Salomon [2]. Mais, lorsqu'une fois le chef de la hiérarchie eut ouvert aux Gentils la porte de l'Église dans la personne du centurion Corneille, une grande question surgit, et c'est à Antioche

1. *Actes des Apôtres*, III, 1.
2. *Ibid.* V, 12.

qu'elle fut soulevée : fallait-il soumettre les païens convertis au joug de la loi mosaïque comme préparation à l'Évangile ? La résoudre affirmativement, c'était mettre le christianisme lui-même en question, en le réduisant aux proportions d'une secte ou d'une religion nationale. Le concile de Jérusalem trancha la difficulté : il déclara en principe que les observances légales n'étaient plus obligatoires pour personne, et ne conserva provisoirement que deux ou trois mesures de précaution contre le danger de l'idolâtrie. Dès lors il se forma parmi les chrétiens judaïsants deux partis, que nous retrouvons encore sous les mêmes traits vers le milieu du IIe siècle, dans le dialogue de saint Justin avec le juif Tryphon [1]. Les uns, par respect pour la loi d'où ils étaient sortis, continuaient à en pratiquer les prescriptions compatibles avec l'Évangile, comme œuvres pieuses et de surérogation : assurément il n'y avait rien à redire à leur conduite. C'est pour ménager leur conscience timorée que saint Paul fit circoncire son disciple Timothée, que saint Pierre et saint Barnabé évitaient à Antioche de manger avec les gentils. Il n'en était pas de même des autres judaïsants désignés plus tard sous le nom d'Ébionites. Ceux-ci, malgré leur conversion apparente à l'Évangile, avaient conservé tout leur orgueil pharisaïque, leur mépris pour les convertis de la gentilité et leurs préjugés aveugles sur la valeur absolue des cérémonies de la loi. A leurs yeux, la foi au Christ ne servait de rien sans la circoncision, et le christianisme n'était pas autre chose qu'un judaïsme rajeuni et restauré. Ils devinrent partout les ennemis les plus fougueux de l'apôtre saint Paul, qui déploya contre eux toute l'énergie de son âme. Il n'y a guère d'épître dans laquelle il ne leur reproche ce fol orgueil de peuple privilégié, qui les porte à se prévaloir outre mesure de leur descendance d'Abraham, ce rigorisme superficiel qui fait consister la justice en quelques pratiques tout extérieures, ce sens grossier qui les rend esclaves de la lettre et incapables d'apprécier le bienfait de la liberté chré-

1 Edit. Colon.., p. 266.

tienne. L'Épître aux Galates, en particulier, est tout entière sur ce ton. C'est le monument le plus remarquable de cette controverse primitive avec les chrétiens judaïsants. L'apôtre y relève admirablement le caractère local et temporaire de la loi mosaïque, qu'il compare au rôle du précepteur dans l'éducation de l'enfant, et qu'il oppose à l'Évangile comme une tutelle provisoire à l'émancipation définitive. Dépassant les vues étroites de ses adversaires, il proclame l'universalité de la loi chrétienne qui efface toutes les différences de race, de condition et de nationalité. « En Jésus-Christ, dit-il dans cette phrase qui résume tous ses développements, ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont aucune valeur, mais la foi qui agit par la charité [1]. » C'est à cette argumentation victorieuse que se rattache également l'Épître attribuée au compagnon de saint Paul dans sa première course apostolique, saint Barnabé. Il est temps que nous examinions de plus près ce premier monument de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques.

Or, la question préliminaire qui se présente à nous dans l'examen de l'Épître de saint Barnabé est celle-ci : l'Épître est-elle authentique ou non ? Faut-il l'attribuer au personnage dont elle porte le nom, ou bien doit-on la regarder comme une œuvre supposée ? A vrai dire, Messieurs, cette question n'est pas d'une haute importance, car il est hors de doute que cet écrit si remarquable à plus d'un titre remonte à la première antiquité. Avant Origène qui en fait mention à deux ou à trois reprises [2], Clément d'Alexandrie le cite sept fois dans le cours de ses Stromates [3] : ce qui déjà nous reporte au plus tard vers la première moitié du IIe siècle ; car il n'est pas à supposer que ces deux écrivains aient attribué à saint Barnabé un ouvrage rédigé de leur temps. D'ailleurs, l'objet même de la controverse agitée dans la lettre, et la forme qu'elle y revêt, ne sauraient convenir

1. *Ép. aux Galates*, v. 6.
2. L. I *contre Celse*, n. 63; *des Principes*, III, c. II, n. 4.
3. *Strom.* II, 6, 2, 15, 18, 20 ; V, 8, 10.

qu'au premier âge de l'éloquence chrétienne. D'autre part cependant, nous ne pouvons reculer au delà d'une date certaine celle de la destruction du temple de Jérusalem en 70, car l'auteur en parle expressément au chapitre XVIe. De sorte que la critique est réduite à se mouvoir entre ces deux termes extrêmes, sans que rien lui permette de s'arrêter à une époque bien précise. Mais si, ce qui après tout est le point capital, l'ancienneté de l'Épître n'est contestée par personne, il n'est pas sans intérêt de savoir au juste à quoi s'en tenir sur son véritable auteur. Là-dessus la science s'est partagée jusqu'à nos jours. Comme dans la plupart des questions d'érudition sacrée, ce sont les bénédictins français du XVIIe siècle qui ouvrent la marche ; et pour le dire en passant, la critique allemande, si justement fière de ses travaux, ne confesse pas toujours avec la modestie qu'il faudrait tout ce qu'elle leur emprunte. C'est à deux religieux de la congrégation de Saint-Maur, dom Ménard et dom Luc d'Achéry, que nous devons la première édition de l'Epître de saint Barnabé. Avec la réserve qui d'ordinaire distingue l'esprit critique de son ordre, le P. Ménard émet des doutes sur l'authenticité de la lettre, sans se prononcer formellement. Cotelier, une des gloires de la Sorbonne, est déjà plus explicite : il incline vers la négative. Attaquée plus résolûment par Noël Alexandre, Remi Ceillier, Mosheim et Lumper, l'authenticité de l'Épître est défendue avec non moins de vigueur par Isaac Vossius, Ellies Dupin, Le Nourry et Gallandi [1]. De nos jours, le débat s'est ravivé en Allemagne avec une force qui ne s'est pas ralentie. Les arguments se croisent pour ou contre à travers les livres et les revues de théologie si nombreuses dans

1. V. l'édition des *Pères apostoliques* de Cotelier. — Noël Alex., *Hist. ecclés.*, siècle I, c XII, art. 8. — Remi Ceil., *Histoire générale des auteurs sacrés*, tom. I, p. 498 et suiv. — Mosh. *Commentar. de rebus christ.*, p. 161. — Lumper. *Historia theol. critica*, t. I, p. 150. — Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclés.* t. I, p. 6 et suiv. — Le Nourry. *Apparatus ad Biblioth max. Patrum* t. I, dissert. 3. — Gallandi, *Biblioth. vet. Patrum*, t. I, prolegom, p. 29 et seq.

ce pays. D'un côté Hug, Ullmann, Néander, Héfelé ont employé toutes les armes de l'érudition pour enlever à saint Barnabé l'Épître qui porte son nom. Dans le camp opposé, Moehler, Henke, Roerdam et Franke ont défendu le terrain pied à pied pour maintenir l'apôtre en possession de son œuvre [1]. Comme il arrive d'ordinaire dans ces luttes extrêmes, un tiers parti s'est formé pour essayer d'un compromis entre les uns et les autres. Selon le docteur Schenkel, organe de cette opinion mitoyenne, une partie de l'Épître seulement reviendrait à saint Barnabé ; le reste devrait son origine à un remaniement opéré un peu plus tard par un thérapeute chrétien [2]. Mais il n'a pu échapper à la destinée qui menace le plus souvent les hommes de conciliation : en venant se jeter au travers des parties belligérantes, il a eu à essuyer le feu des deux camps ennemis, et par le fait sa position n'était pas tenable. Il est hors de doute, en effet, que Clément d'Alexandrie et Origène avaient sous les yeux l'Épître telle que nous la possédons aujourd'hui, car ils la citent indifféremment dans ses diverses parties, sans distinguer l'une de l'autre.

Messieurs, une question d'authenticité n'est jamais très-piquante par elle-même. Quelque effort que l'on fasse pour la rendre intéressante, elle se réduit en définitive à un contrôle de témoignages et à une discussion de textes. Toutefois, ce n'est pas chose indifférente que d'assister à ces guerres de plume ou même d'y prendre part, car dût-on n'arriver à aucun résultat direct, c'est toujours un exercice de l'esprit qui a bien sa valeur. Aujourd'hui surtout, qu'on est très-disposé à proclamer la critique reine du monde, il n'est pas sans utilité d'observer la manière dont elle procède,

1. Hug. *Revue théol. de Fribourg.* — Ullmann, *Études et critiques,* t. I, p. 381. — Néander, *Hist. ecclés.*, t. I, prem. part., page 360, Gotha, 1856. — Héfelé, *Recherches sur l'Ép. de S. Barnabé,* Tubingue, 1480.—Moehler, *Patrologie,* p. 85 et suiv., Ratisbonne, 1480. — Henke, *De l'authenticité de l'Ép. de S. Barnabé,* Iéna, 1827. — Roerdam, *De l'auth. de l'Ép. de S. Barnabé,* 1828. — Franke, *Revue théol.*, de Guerike, 1840, etc.

2. *Essai critique sur l'Ép. de S. Barnabé,* 1837.

de prendre sur le fait ses audaces ou ses témérités. Ce point d'étude sera pour nous de la plus haute importance, quand nous aborderons les Épîtres de saint Ignace, qui ont eu le privilége de soulever un des plus grands débats littéraires dont l'histoire fasse mention. Je me réserve à cette occasion d'étudier de plus près la critique moderne, en signalant ses défauts et ses qualités. Pour le moment, nous n'avons sous les yeux qu'une escarmouche de théologien, si je puis parler de la sorte. Comme l'Épître de saint Barnabé ne porte pas sur des matières controversées entre les diverses communions chrétiennes, elle n'avait pas de quoi passionner la critique. Aussi, en discutant son origine, a-t-on procédé de part et d'autre avec sang-froid, ce qui est rare, et avec impartialité, ce qui est plus rare encore.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, que l'authenticité d'une œuvre peut s'appuyer sur un double ordre de preuves bien distinctes, selon qu'on examine le contenu même du livre ou qu'on discute l'autorité de ceux qui l'ont cité. C'est ce qu'on est convenu d'appeler les preuves extrinsèques, empruntées au témoignage, et les preuves intrinsèques, tirées du livre même, de son fond ou de sa forme. Or, si nous appliquons ce double critérium à l'Épître de saint Barnabé, il est clair que l'argument traditionnel milite en faveur de son authenticité. Nous avons vu, en effet, que les deux principaux représentants de l'école d'Alexandrie n'hésitent pas à l'attribuer au compagnon de saint Paul. On répond à cela que Clément d'Alexandrie et Origène ne se font pas faute, le premier surtout, de prendre quelquefois pour authentique ce qui ne l'est pas. Je le veux bien ; mais si leur témoignage n'est pas irréfragable, il n'en conserve pas moins, jusqu'à preuve du contraire, une assez grande valeur. On avait cru pouvoir leur opposer sur ce point Eusèbe et saint Jérôme [1], mais l'argument se retourne évidemment contre ceux qui s'en servent. Car si saint Jérôme rapporte d'une part, qu'on lisait

1. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, III, 25; VI, 13, 14. S Jérôme, *Catalogue des auteurs ecclés* — *Comm. sur Ézéchiel*, I. XIII.

notre Épître parmi les écritures apocryphes, il affirme de l'autre, que saint Barnabé l'a réellement composée [1] : montrant par là qu'il emploie à cette occasion le mot *apocryphe* dans le sens de *non-canonique* ; et par le fait l'Épître en question n'a jamais été reçue dans le canon des saintes Écritures. Il en est de même d'Eusèbe qui, par cela seul qu'il met l'Épître de saint Barnabé sur le même rang que celle de saint Jude, montre assez qu'il n'a voulu constater qu'une chose, savoir : que beaucoup hésitaient à lui attribuer une autorité canonique, sans nier pour cela qu'elle fût de saint Barnabé. En pressant d'avantage les paroles d'Eusèbe, on pourrait en conclure tout au plus que l'authenticité elle-même n'était pas admise généralement comme un fait indubitable [2]. C'est du

1. Unam ad ædificationem Ecclesiæ pertinentem epistolam composuit Barnabas.

2. Ce qui prouve qu'Eusèbe, en appliquant à l'Épître de S. Barnabé l'épithète de νόθος, illégitime, ne la prenait pas dans son sens propre, c'est qu'il emploie à trois reprises, pour la désigner, une expression beaucoup plus adoucie, celle de ἀντιλεγομένος, controversée. Il se sert également de ce dernier mot pour l'Épître aux Hébreux, pour le Livre de la Sagesse, pour celui de l'Ecclésiastique, qui, dans le principe, trouvèrent quelque difficulté a être admis dans le canon des Écritures. Il n'y a rien là qui puisse nous étonner. Comme les livres du Nouveau Testament n'ont pas été composés en un seul lieu ni en un seul temps, la collection complète ne pouvait être faite qu'après le premier siècle de l'ère chrétienne. Ce n'est qu'en se communiquant mutuellement les lettres que les divers Apôtres leur avaient adressées, que les Églises particulières pouvaient arriver à fixer le canon des Écritures par un consentement unanime. Or il devait se faire que l'une ou que l'autre Épître, peu connue ou peu répandue dans l'origine, éprouvât quelque peine à être reconnue comme inspirée par telle communauté chrétienne qui en prenait connaissance pour la première fois. Il ne faudrait pas s'imaginer que la deuxième Épître de S. Pierre, par exemple, aussitôt écrite, ait été répandue dans l'univers par plusieurs milliers d'exemplaires. L'imprimerie n'était pas là pour opérer ce qui nous paraît tout naturel, et ce qui alors eût été un prodige. Les choses ne se passaient pas ainsi. Les Églises se transmettaient de main en main, et sans nul doute, avec beaucoup d'empressement, les lettres qu'elles avaient reçues des disciples du Seigneur Il devait en résulter que plusieurs d'entre elles suspendaient leur jugement, ne se croyant pas suffisamment édifiées sur la véritable origine ou la valeur dogmatique de telle Épître en particulier. De là, sur bien des points, le doute, la contestation même. Quand plus tard le canon des saintes Écritures se trouva irrévocablement fixé, les Pères du IIIe et du

reste ce qu'a reconnu le plus habile défenseur de l'opinion contraire, le docteur Héfelé, de Tubingue. De sorte qu'à s'en tenir aux preuves traditionnelles, la question serait à peu près vidée, ou du moins il en résulterait un préjugé très-favorable pour l'authenticité de l'Épître.

Pour enlever à ces témoignages de l'antiquité une partie de leur force, on a fait valoir une considération qui n'est pas sans importance. Déjà saint Augustin la mettait en avant, à propos des livres apocryphes attribués à saint André et à saint Jean : « S'ils étaient l'ouvrage de ces deux apôtres, écrivait-il, l'Église n'aurait pas manqué de les admettre au canon des Écritures [1]. » Si en effet l'inspiration divine n'a fait défaut à aucun apôtre, on ne voit pas ce qui aurait pu empêcher l'Épître de saint Barnabé d'être reçue comme canonique, si ce n'est qu'elle ne fût pas réellement son œuvre. Comme vous le voyez, l'argument ne laisse pas d'être spécieux. Cependant une simple observation suffit pour le réduire à sa juste valeur. Il s'en faut bien que saint Barnabé doive être assimilé aux douze apôtres qui avaient reçu leur mission immédiatement du Christ, ou à saint Paul qui la tenait d'une révélation directe de Dieu. Si donc saint Luc donne au compagnon de saint Paul le titre d'apôtre, ce n'est pas dans le sens rigoureux du mot, mais selon la signification qu'y attachait saint Paul lui-même, lorsqu'il appelait du

IVe siècle les distinguèrent en deux classes, tout en les environnant d'une égale vénération ; celles qui, dès l'origine, avaient été universellement admises, et celles qui, pour un motif quelconque, avaient rencontré çà et là une opposition momentanée. On appliquait à ces dernières les épithètes de *ἀντιλεγομέναι*, controversées, *ἀμφιβαλλομέναι*, ballottées par l'opinion publique, etc. ; aujourd'hui encore, nous les appelons deutéro-canoniques, et de même qu'on s'explique l'hésitation de plusieurs à ranger parmi les Écritures canoniques telle Épître réellement inspirée, il n'est pas moins facile de concevoir que d'autres, excédant la mesure, aient pu regarder comme inspiré ce qui ne l'était pas. De là vient qu'Origène, par exemple, a pu assimiler l'Épître de S. Barnabé aux Écritures canoniques. Évidemment le jugement infaillible de l'Église pouvait seul opérer ce discernement, en délimitant le domaine de l'inspiration divine.

1. *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 20.

même nom son disciple Épaphrodite [1]. D'où il suit évidemment que l'Église a pu ranger l'Épître de saint Barnabé dans une catégorie inférieure aux écrits des apôtres proprement dits, sans qu'on puisse rien inférer de là contre son authenticité. La difficulté qu'on propose n'est donc pas de nature à infirmer les témoignages de l'antiquité.

Aussi, s'est-on rejeté sur la lettre elle-même pour y surprendre les traces d'une supposition. En général, ce terrain plaît davantage à la critique moderne, parce qu'étant moins connu il offre un champ plus libre aux hypothèses et aux conjectures. Or je dois avouer que les raisons tirées de l'Épître elle-même contre son authenticité me paraissent loin d'être concluantes. Il en est même quelques-unes qu'il convient d'écarter dès l'abord comme peu sérieuses. Ainsi, par exemple, on se trouve scandalisé d'une expression hyperbolique qu'emploie l'auteur au chapitre v^e^, en appelant les apôtres « les plus grands des pécheurs » à l'appui de ce mot du Sauveur : je suis venu appeler les pécheurs plus encore que les justes. Mais saint Pierre et saint Paul eux-mêmes se qualifient de la sorte [2]. Appliquée à une réunion d'hommes parmi lesquels se trouvaient un publicain, un traître, un persécuteur, cette dénomination, si outrée qu'elle puisse paraître, n'a rien d'injurieux pour les apôtres qui tous pouvaient dire avec saint Paul : c'est par la grâce de Dieu que je suis tout ce que je suis. Passant à un autre ordre d'idées, on a voulu surprendre l'auteur en flagrant délit de mensonge ou d'erreur historique. Pour abaisser l'orgueil des juifs qui se glorifiaient outre mesure de la circoncision, il affirme au chapitre IXe que ce rit ne leur était pas exclusivement propre, qu'il était en usage dans toute la Syrie, non moins que dans l'Arabie, en Égypte et parmi tous les prêtres des idoles. Comment, dit là-dessus le dernier éditeur allemand des Pères apostoliques,

1. *Actes des Apôtres*, XIV, 14. — *Ép. aux Philip.*, II, 25.

2. S. Luc. V, 8. « Exi a me quia homo peccator sum. » I Tim. I, 13, 15: Jesus Christus venit in mundum salvos facere peccatores, quorum primus ego sum. »

Albert Dressel, saint Barnabé, qui, en sa qualité de lévite originaire de l'île de Chypre, devait être familier avec les usages de l'Orient, aurait-il pu émettre une assertion si contraire à la vérité[1] ? Mais, c'est que bien loin de là, rien n'est plus conforme à la vérité que cette assertion. Déja Hérodote et Diodore de Sicile font mention de ce fait. Les deux principaux historiens profanes parmi les juifs, Philon et Josèphe, le confirment en tout ou en partie. Parmi les Pères ou les écrivains ecclésiastiques, il n'y a qu'une voix là-dessus[2]. Je ne citerai que saint Épiphane, qui argumente contre les Ébionites de la même manière que saint Barnabé : « Et pourquoi Ébion tirerait-il tant de gloire de la circoncision ? Ne voyons-nous pas les adorateurs des idoles et les prêtres impurs de l'Égypte pratiquer le même rit? Les Iduméens, les Ismaélites et tant d'autres peuples n'observent-ils pas la circoncision aussi bien que les Juifs[3] ? » Je ne crois pas qu'on puisse être moins heureux dans le choix d'une objection. Une troisième difficulté serait plus sérieuse; si, comme l'affirme le docteur Héfelé, saint Barnabé était déjà mort en l'année 62. Comme il est fait allusion dans l'Épître à la destruction du temple de Jérusalem en 70, la question serait jugée ou du moins il faudrait conclure à une interpolation[4]. J'avoue que cette objection est une de celles qui m'empêchent de croire avec une entière certitude à l'authenticité de la lettre, et Mœhler me semble avoir glissé là-dessus avec trop de légèreté. Car bien qu'elle ne soit pas irréfutable, elle ne laisse pas de reposer sur quelque fondement. Ainsi le Bréviaire romain en parti-

1. Leipzig, 1857.

2. Hérod., I. II, c. 36 et 104. — Diod., l. I, p. 17 et 35.—Philon, *Libellum de circumcisione.* — Josèphe, *Antiq. judaïques*, l. I, 13 ; VIII, 4, *c. App.*, l. I — Orig., *c. Celsum*, l. I, 17 ; l. V. 266. — Eusèbe, *Præp. evang.*, l. IX, 27. — S. Jérôme, *Com. sur le chap.* IX*e* *de Jérémie;* etc. etc.

3 *Hæres.* l. XXX, n. 33.

4. L'archevêque Laud, l'infortuné ministre de Charles Ier, reprochait avec raison au P. Ménard, dans une lettre qu'il lui adressait en 1639, d'avoir prétendu que S. Barnabé parle prophétiquement de la ruine du Temple. Le texte indique clairement qu'il s'agit d'un fait accompli et non d'un événement à venir.

culier lui est entièrement favorable, puisqu'il place la mort de saint Barnabé dans la septième année de Néron, en 62. Alexandre, moine de Chypre du VIe ou du IXe siècle, avance même l'époque de son martyre, qu'il fait remonter à l'année 57, et les Grecs suivent assez généralement ce sentiment. D'autre part cependant, les vraisemblances ne manquent pas pour faire équilibre à ces témoignages. Suivant une tradition assez ancienne, l'Église de Milan revendique saint Barnabé pour son fondateur, ce qui ne s'accorde guère avec l'opinion que je viens de citer. Mazochius recule la date de son martyre jusqu'en 76 [1]. De sorte qu'en l'absence de données positives, nous en sommes réduits à des conjectures plus ou moins probables qui enlèvent à l'objection une grande partie de son poids, pour ne pas dire sa force entière. Il m'est donc impossible de rien trouver en tout cela qui doive nous empêcher de conclure à l'authenticité de l'Épître, sinon avec une pleine certitude, du moins avec un haut degré de probabilité; et je crois qu'il est d'une sage critique de ne pas s'avancer au delà de ce terme, ni de rester en deçà.

Mais, Messieurs, on oppose à cette conclusion une difficulté bien plus radicale, difficulté qui tiend au fond même de la lettre, dont elle tend à dénaturer le caractère doctrinal. L'Épître est, dit-on, injurieuse à la loi mosaïque, dont elle s'efforce d'amoindrir la valeur ; elle cherche à substituer à l'explication du sens littéral de l'Ancien Testament une interprétation allégorique plus conforme à l'esprit de Philon qu'à celui de saint Paul ; elle renferme quelques subtilités qui rappellent le mysticisme de la cabale. Pour apprécier ces reproches à leur juste valeur, il faut que nous parcourions d'abord ce curieux document de la littérature chrétienne du premier siècle. Nous y trouverons un des points de départ de l'exégèse alexandrine, et un effort hardi pour dégager la loi mosaïque du sens matériel que les juifs lui prêtaient, en établissant son rapport figuratif et prophétique avec le christia-

1. *Comment. in vet. marmor. Calend.*, p. 570-572.

nisme qui la complète et l'explique. J'espère que les idées générales émises au commencement de cette leçon abrégeront notre tâche, et nous permettront dès la prochaine fois d'envisager une autre face de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. Mais, comme la controverse avec le mosaïsme méconnu et altéré par ses propres défenseurs est la première lutte doctrinale que le christianisme ait eu à soutenir dans le monde, il est tout naturel que nous l'ayons rencontré tout d'abord sur notre chemin.

CINQUIÈME LEÇON

Idée mère de l'Épître de saint Barnabé. — Le mosaïsme a été une vaste prophétie du christianisme qu'il préfigure et qu'il prépare. — Symbolisme de l'Ancien Testament. — L'Épître de saint Barnabé fraie la voie au mode d'interprétation allégorique qui distingue l'exégèse alexandrine. — Opinion de Néander qui croit retrouver l'esprit de Philon dans l'Épître de saint Barnabé. — Différence entre la méthode exégétique de Philon et celle qu'emploie saint Barnabé après saint Paul. — Le symbolisme des nombres dans les premiers siècles de l'Église. — Spiritualisme élevé et premiers éléments de la véritable Gnose dans l'Épître de saint Barnabé.

Messieurs,

C'est par l'Épître de saint Barnabé que nous avons dû commencer l'étude de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. Ce document primitif, qui sert de transition entre les Écritures inspirées et les productions postérieures de la pensée chrétienne, nous a introduits au milieu de la première lutte doctrinale que le christianisme ait eu à soutenir dans le monde, la lutte avec le mosaïsme devenu infidèle à sa mission. A cet effet, nous avons dû rechercher dans l'histoire du peuple juif l'origine et les motifs de son opposition aux doctrines chrétiennes. Envisageant de plus près la physionomie religieuse et morale d'Israël, nous y avons surpris deux traits caractéristiques, qui excluent toute ressemblance avec les autres peuples de l'antiquité, son monothéisme et l'idée messianique qui se reflète dans toute sa vie. Partant de là, nous avons suivi l'altération progressive de cette idée fondamentale sous l'influence des préjugés charnels du peuple juif, soutenus avec cette tenacité qui faisait le fond de son caractère. Ni le gros de la nation, avons-nous dit, ni les grandes sectes juives, n'avaient touchant le règne messianique des idées assez élevées pour accueillir son avé-

nement avec les dispositions convenables. De là cette résistance aveugle que le Sauveur rencontra parmi ceux qu'une éducation divine aurait dû le mieux préparer à reconnaître sa mission. Et pourtant il entrait dans les desseins de la Providence, qui ne souffre pas d'interruption dans ses œuvres, que le christianisme vînt se greffer sur la partie saine du judaïsme, comme l'olivier franc sur l'olivier sauvage. Il en résultait à la fois pour celui-là un avantage et un danger : un avantage, parce que, grâce à la dispersion des juifs, il trouvait dans toutes les synagogues du monde romain un point de départ à son activité ; un danger, parce qu'en passant dans l'Église les nouveaux convertis pouvaient y transporter une partie de leurs préjugés. C'est ce qui ne manqua pas d'arriver. Bon nombre de chrétiens sortis du judaïsme essayèrent de combiner dans un alliage bizarre la foi chrétienne avec les prescriptions mosaïques, qu'ils regardaient comme obligatoires pour tous. Nous avons dit que saint Paul ne cesse de s'élever dans ses lettres contre ces néophytes obstinés, qu'il accuse de rendre vaine toute l'économie de la rédemption. C'est contre eux également qu'est dirigée l'Épître de saint Barnabé, qui tient à la fois de l'Épître aux Galates par l'interprétation allégorique qu'elle donne de l'Ancien Testament, et de l'Épître aux Hébreux par le rapport intime qu'elle cherche à établir entre la loi ancienne et la loi nouvelle. Avant de l'examiner en elle-même, nous avons dû, sans entrer dans tous les détails de la question, discuter son authetincité, et nous sommes arrivés à cette conclusion, qu'elle réunit en sa faveur sinon tous les caractères d'une certitude pleine et entière, du moins ceux d'une haute probabilité.

Aujourd'hui, Messieurs, nous allons parcourir ce premier monument de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. Or, pour en saisir l'idée capitale, il importe de bien préciser le terrain sur lequel se plaçait ce groupe assez nombreux de chrétiens judaïsants. Et d'abord, le débat ne portait aucunement sur la partie dogmatique et morale de la loi

mosaïque, sur cet ensemble de vérités et de préceptes que nous appellerions la religion ou la loi naturelle : immuable comme Dieu, elle ne pouvait être abrogée, comme étant fondée sur les rapports essentiels qui unissent les êtres entre eux. Ce qui était en question, c'était la valeur de la partie cérémonielle, de cet ensemble de rits parmi lesquels la circoncision tenait le premier rang. Exagérant le caractère divin du rituel mosaïque, les chrétiens judaïsants prétendaient l'étendre à tous les temps et à tous les lieux. Selon eux, l'obligation d'en suivre les pratiques avait survécu au judaïsme, comme préparation nécessaire, même pour les gentils, à la loi évangélique. Vous saisissez, sans nul doute, la conséquence de ce principe qui réduisait le christianisme à n'être plus qu'un judaïsme élargi et restauré. C'était, pour ainsi dire, l'étouffer dans les langes de son berceau, et l'empêcher de prendre son essor pour embrasser tous les peuples dans l'expansion illimitée de sa force. Or, pour combattre cette tendance périlleuse et étroite, que fallait-il? Établir deux choses : qu'en fait la loi mosaïque avait été abrogée, et qu'en droit elle n'avait jamais eu une valeur absolue, mais relative au Nouveau Testament dont elle était l'ombre et la figure. Tel est le but de l'Épître de saint Barnabé.

Dès le commencement, l'apôtre résume sa pensée dans une phrase qui embrasse l'économie divine dans toute son étendue « Le Seigneur, dit-il, a établi trois constitutions : la vie en espérance, la vie initiale et la consommation de la vie. Par les prophètes il a établi le passé et frayé la voie au présent qui nous initie à l'intelligence de l'avenir [1]. » Ce début est large et élevé. Toutes les destinées de l'humanité sont comprises dans ce peu de mots qui marquent dans son triple état : celui du monde ancien sous l'espérance que produit la prophétie, celui du monde chrétien sous la foi que fait naître la prophétie réalisée, et celui du monde futur sous la science

1. Je traduis littéralement du manuscrit latin de Corbie, qui remonte au delà du IXe siècle. Nous n'avons plus le texte grec des quatre premiers chapitres ni de la moitié du cinquième.

parfaite qui termine la foi dans la claire vision. Cette gradation est admirable et détermine nettement les rapports qui existent entre l'une et l'autre alliance, et qui les relient toutes deux à leur terme définitif. Le mosaïsme est la prophétie du christianisme ; le christianisme l'accomplissement du mosaïsme, et la vie future la consommation du christianisme. Par lui-même, et abstraction faite de sa fin, le mosaïsme n'est d'aucune valeur surnaturelle ; il n'a de vie par anticipation que dans le christianisme, par l'espérance qu'il met en lui, *spes vitæ*. Pleine et entière réalité en lui-même, et par rapport au mosaïsme, le christianisme à son tour est un symbole de l'avenir : il ne donne que la vie initiale, *initium vitæ*, relativement à la vie future où il trouve sa consommation. Il est entre la prophétie et la claire vision, comme la foi qui prépare celle-ci et qui explique celle-là. D'une main, il dévoile le passé ; de l'autre, il indique l'avenir. Cette idée féconde que saint Barnabé laisse derrière lui à son point de départ, il ne la suit pas dans tous ses développements ; mais rien qu'à la saisir dans cette forme elliptique où il la ramasse, vous voyez quelle vaste perspective l'étude des pères apostoliques ouvre à la philosophie de la foi.

Il résulte également, Messieurs, de cette largeur de vues qui se trahit dès l'abord, qu'il règne entre saint Paul et saint Barnabé une grande affinité dans leur genre d'exposition, et particulièrement dans la manière dont ils expriment les rapports entre la loi mosaïque et la loi chrétienne. L'antiquité ecclésiastique avait si bien saisi ces traits de ressemblance entre l'apôtre et son premier compagnon de voyage, qu'au témoignage de saint Jérôme, beaucoup de Latins, Tertullien entre autres, attribuaient à saint Barnabé l'Épître aux Hébreux[1]. L'analogie de la forme ou de l'idée a pu, en effet, accréditer cette erreur. Sans doute, le génie de saint Paul inspiré par l'Esprit-Saint a creusé plus avant cette idée fondamentale, sans laquelle l'histoire religieuse du genre humain ne saurait être comprise dans son développement pro-

1. S. Jérôme, *Ep.* ad *Dardanum*. — Tertull., *Lib. de Pudicitiâ*.

gressif. Les images qu'il emploie à ce sujet sont plus vives, plus nettes. A ses yeux, le mosaïsme est une vaste pédagogie qui a dû donner au monde ses premières leçons, en l'initiant aux rudiments de la doctrine[1] : vient pour l'humanité un âge plus avancé, où cette instruction élémentaire fait place à un enseignement plus élevé et plus complet. Un peu plus loin, il exprime sous une autre forme ce progrès du mosaïsme au christianisme : la loi mosaïque est une tutelle provisoire qui tient l'homme enchaîné sous la garde de ses prescriptions ; arrive l'âge de l'émancipation, qui secoue ce joug de la tutelle dans la liberté de l'adoption divine[2]. Ailleurs, il se sert de la comparaison si exacte de l'ombre et de la lumière[3]. Le mosaïsme est une ombre prophétique que le christianisme projette derrière lui : une fois que la lumière vient à briller dans tout son éclat, l'ombre s'évanouit et le corps se dessine sous sa véritable forme. Saint Paul n'est pas d'une justesse moins expressive quand il détermine la relation entre le christianisme et la vie future. Tout lumière qu'il est, comparé aux ombres de la loi mosaïque, le christianisme n'est pourtant que l'aurore du grand jour de l'éternité. « Car la foi, dit l'apôtre, c'est la substance des choses que nous espérons et la preuve de celles que nous ne voyons pas[4]. » Viendra le jour où la foi se résoudra dans la claire vision, et où l'espérance se reposera dans la pleine possession.

Cela posé, le rôle temporaire de la loi mosaïque, sa valeur relative devient évidente. Elle devait servir de passage et d'introduction au christianisme : une fois ce but atteint, sa mission était terminée. Du reste, dit l'auteur de l'Épître que nous étudions, Dieu a tranché la question par un fait qui ne souffre pas de réplique. Voyez les calamités qu'il a déchaînées sur le peuple juif : ne signifient-elles pas clairement.

1. *Ép. aux Galates.* III, 24 et suiv., IV, 3.
2. Ibid., IV et suiv.
3. *Ép. aux Hébreux*, X, 1.
4. Ibid., XI, 1. — L'Apocalypse de S. Jean dévoile en partie ce côté symbolique du christianisme relativement à la vie future.

qu'il l'a abandonné [1] ? Le temple de Jérusalem, dans lequel les Juifs mettaient toute leur espérance, le voilà détruit ; et la cité elle-même, objet de tant de vénération, est devenue la proie de l'ennemi. Et ils voudraient après cela nous assujettir aux conditions d'une alliance dont la rupture est si évidente ! Mais ce Testament dont ils se prévalent n'est plus à eux ; il a passé à nous : c'est nous qui sommes les héritiers légitimes. Déjà ils s'étaient rendus indignes de l'héritage en préférant l'adoration du veau d'or au culte du vrai Dieu. Cette loi dont Moïse brisa les tables au pied du Sinaï, Jésus-Christ l'a écrite dans nos cœurs. C'est lui que préfigure tout l'Ancien Testament, lequel n'est qu'une vaste prophétie du Nouveau. Partant de là, saint Barnabé interprète les Écritures dans le sens allégorique. C'est ce qui donne à l'Épître sa couleur ou sa forme particulière.

Après avoir rappelé diverses prophéties messianiques, il dévoile le symbolisme de l'Ancien Testament, à l'exemple de saint Paul. Dans le bouc émissaire qui devait porter les iniquités du peuple, dans la vache rousse dont le sang devait arroser le tabernacle, il voit une double figure du Christ qui a pris sur lui les iniquités du monde et purifié de son sang l'humanité tout entière. La circoncision d'Abraham n'était que typique : elle préfigurait la circoncision du cœur et de l'oreille, la foi et la charité. Il découvre un sens moral dans la distinction des animaux purs et impurs, des mets licites et des mets défendus. Moïse tenant les bras étendus pour assurer la victoire d'Israël sur Amalec, le serpent d'airain élevé dans le désert, offrent l'image de Jésus-Christ priant sur la croix pour le genre humain et guérissant de leurs plaies spirituelles tous ceux qui espèrent en lui. Enfin le sabbat lui-même, dit-il, est la figure de cette grande ère de sanctification ouverte par le Sauveur dans la loi nouvelle [2]. Voilà

1. *Ep. de S. Barn.*, chap. IV.

2. On voit clairement par le chap. XVe de l'Épître que déjà du temps de l'auteur la célébration du dimanche en place du sabbat était générale parmi les chrétiens : « Nous célébrons, écrit il, le huitième jour dans la joie. »

de quelle manière saint Barnabé cherche à élever l'intelligence de ses lecteurs au dessus de la lettre simple et nue de l'Ancien Testament, afin d'en exprimer le rapport prophétique et figuratif avec le Nouveau. C'est ce qu'il appelle à diverses reprises une connaissance supérieure ou la Gnose. Nous verrons plus tard comment ce mot, que saint Paul emploie dans le même sens, a servi pour désigner un double courant d'investigation scientifique, selon qu'il s'est développé une véritable gnose dans le christianisme, et une fausse gnose au sein des hérésies. Je réserve ce point d'étude pour l'histoire de l'éloquence chrétienne dans l'école d'Alexandrie. Examinons à présent l'origine et la valeur de cette argumentation de saint Barnabé tirée du symbolisme de l'Écriture.

Et d'abord, nul doute, Messieurs, qu'eu égard aux lecteurs et aux adversaires de saint Barnabé, ce mode d'interprétation allégorique n'eût la force relative d'un argument personnel. Nous ne savons pas, il est vrai, à quelle Église particulière l'Épître était destinée : l'absence d'une adresse quelconque laisse même à supposer que l'auteur n'avait pas en vue un cercle de chrétiens déterminé : de là le titre de *catholique* qu'Origène donne à sa lettre. Mais ce qui ressort de tout le contenu, c'est qu'il cherchait à prémunir les fidèles contre les erreurs des Juifs et d'une partie des chrétiens judaïsants. Or, en s'appuyant contre ces derniers sur le caractère figuratif de la loi mosaïque, il partait d'un principe convenu de part et d'autre. S'il est un fait avéré, c'est que les Juifs eux-mêmes reconnaissaient que leur histoire était une grande allégorie du règne messianique. A côté des livres saints, ils admettaient l'existence d'une tradition non interrompue, qui interprétait le texte dans un sens plus élevé. Chaque personnage biblique offrait à leurs yeux, dans sa personne ou dans sa vie, quelque trait symbolique de la grande figure du Messie. Les paraphrases chaldaïques, qui remontent au delà de notre ère, aussi bien que les ouvrages des Juifs postérieurs à l'établissement du christianisme, tels que le

Sepher letzira ou livre de la Création, le Zohar, la Mischna qui contient le texte du Talmud et la Ghemara qui en est le commentaire et le développement : toutes ces productions témoignent de la persuasion où ils étaient, qu'outre le sens propre et littéral, l'Écriture renferme un sens allégorique. Ils ne limitaient pas même l'élément symbolique aux faits ou aux passages principaux de la Bible, mais leurs docteurs les plus renommés prétendaient le trouver à chaque ligne et, pour ainsi dire, dans chaque mot, dans chaque chiffre : de là le mysticisme de la Cabale. Quoi qu'il en soit, ce qui était universellement admis, c'est que la lettre de l'Écriture comporte fort souvent un sens plus relevé que les mots, pris comme tels, ne semblent l'indiquer. Par leur éducation religieuse, par la coutume qu'ils avaient de lire et d'interpréter la loi tous les samedis dans les synagogues, les Juifs étaient préparés à ce genre d'arguments tirés du symbolisme de l'Écriture. Mais il s'en faut bien que l'interprétation allégorique des livres saints n'ait eu qu'une valeur relative au peuple juif : elle a son fondement rationnel dans le caractère même du mosaïsme.

De nos jours quelques critiques allemands, marchant sur les traces de Semler, se sont élevés contre l'interprétation allégorique de l'Écriture qu'ils déclarent vaine et arbitraire. Cette assertion accuse plus de témérité que de science ou de véritable largeur dans les idées. C'est méconnaître entièrement la nature du mosaïsme et briser le lien qui le rattache au christianisme. Ou la loi mosaïque ne signifie rien, ou elle est une grande prophétie de la religion chrétienne. Tout lui assigne ce dernier caractère : il n'est pas une de ses cérémonies qui offre par elle-même un sens complet, ou du moins qui n'ait besoin de se référer à une réalité future, pour y trouver une signification plus haute et plus relevée. On peut discuter sur le sens, sur l'application de telle prédiction, de telle figure en particulier, mais on ne saurait nier la corrélation étroite des deux Testaments, sans détruire ce qu'il y a d'harmonique dans les œuvres de la Providence. Dès lors, pourquoi

ne pas admettre que le christianisme se soit préexisté dans le mosaïsme comme dans son germe, qu'il y ait vécu, pour ainsi parler, d'une vie prophétique et figurative, que ces deux grandes pages de la révélation se répondent l'une à l'autre, ligne par ligne et mot pour mot, et que Dieu se soit plu à dessiner par avance, dans une ébauche imparfaite, quelques traits de cette grande histoire qui allait devenir celle du monde? N'est-ce pas la marche régulière de la Providence, même dans l'ordre matériel et physique, où nous voyons les petites choses préluder aux grandes, et ce qu'il y a de moins parfait, laisser deviner ou faire pressentir la perfection ? Loin de choquer la raison, rien ne la satisfait mieux que cette exacte correspondance entre les figures du passé et les réalités de l'avenir. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette introduction générale pour établir le caractère typique de l'Ancien Testament. Le Sauveur a consacré le principe en s'appliquant lui-même quelques-unes de ces figures, celle du serpent d'airain érigé par Moïse, celle de Jonas enseveli pendant trois jours dans le ventre de la baleine [1]. A l'exemple du divin Maître, saint Paul interprète plus d'un passage de l'Écriture dans le sens allégorique. Après avoir montré dans Agar et dans Sara la figure des deux alliances, l'une qui n'enfante que des esclaves, l'autre qui donne la vie aux enfants de la promesse, il ajoute : « Tout ceci est une allégorie [2]. » L'Épître aux Hébreux n'est que le développement ou la preuve détaillée du principe général posé dans la première Épître aux Corinthiens : « Toutes ces choses qui arrivaient au peuple juif étaient la figure de ce qui nous concerne [3]. » On ne saurait à coup sûr exiger pour l'interprétation allégorique de l'Écriture un fondement plus solide. Aussi verrons-nous dans le cours de nos études que les Pères ont été unanimes à l'admettre et à s'en servir. Quelques-uns même ont abusé parfois de ces rapprochements, surtout les docteurs de l'école d'Alexandrie.

1 Jean, III, 4 ; Matth., XII, 40.
2. *Gal.*, IV 24.
3. X, 6 et 11.

Mais ce qui ne saurait faire l'objet d'un doute, c'est que le symbolisme de l'Écriture n'ait son double fondement dans le caractère général de l'Ancien Testament et dans l'autorité du Christ et des apôtres.

C'est donc par inadvertance que Néander a cru retrouver l'esprit de Philon et des Juifs alexandrins, dans le mode d'interprétation qu'emploie saint Barnabé[1]. S'il fallait absolument chercher un précédent, le Nouveau Testament était là pour l'indiquer clairement. A la vérité, le savant historien n'est pas le premier qui ait attribué à Philon cette influence sur l'exégèse des premiers Pères. Déjà Photius avait émis cette opinion, que l'interprétation allégorique de l'Écriture avait passé du Juif alexandrin dans l'Église[2]. Si l'auteur du schisme grec qui, pour le dire en passant, fait de Philon un chrétien apostat, s'était borné à soutenir que Clément d'Alexandrie et Origène ont emprunté au philosophe juif quelques rapprochements plus subtils que fondés, son assertion serait exacte. Origène professe, en effet, pour les écrits de Philon et d'Aristobule son devancier une admiration exagérée[3]. Mais les livres du Nouveau Testament qui forment le point de départ de l'interprétation allégorique remontent à une époque où les ouvrages de Philon, à peine composés en Égypte, n'étaient pas même connus en Palestine[4]. Du reste, l'écrivain juif s'est chargé de combattre à l'avance l'opinion de Photius, en déclarant qu'il n'avait fait que suivre une voie tracée depuis bien des siècles par les anciens interprètes[5]. Mais ce qui achève de la détruire, c'est la comparaison du système allégorique de Philon avec la méthode de saint Paul et des auteurs inspirés du Nouveau Testament. Tandis que ceux-ci appliquent à l'ère messianique les figures de l'ancienne loi, le mode d'interprétation de Philon porte le caractère de sa philosophie qui est, comme on sait, une tentative de conciliation entre l'hellé-

1. *Hist. ecclés.*, I, 361.
2. *Cod.*, CV, p. 150.
3. Orig. *c. Celsum*, l. IV.
4. Franck, *la Kabbale*, p. 271 et suiv.
5. *De Circumcis.*, p. 211 ; *de Vitâ contempl.*, 465, édit. Mangey.

nisme et le mosaïsme[1]. Ce qu'il cherche sous le voile des allégories bibliques, ce n'est pas l'histoire figurée du Messie, ce sont les données de la philosophie grecque; et lorsqu'il ne réussit pas à faire plier la lettre de l'Écriture aux idées préconçues de Platon ou de Pythagore, il n'hésite pas à l'abandonner comme fabuleuse. Vous mesurez d'un coup d'œil l'abîme qui sépare un pareil procédé de celui des apôtres. J'insiste là-dessus parce qu'une certaine critique qui se paie aisément de mots, s'ingénie à trouver au christianisme des sources partout, excepté là où elles sont réellement, dans l'Ancien Testament et dans la révélation du Nouveau. Voici par exemple un curieux échantillon qui fera ressortir la différence du système allégorique de Philon avec la méthode suivie par saint Paul.

Il s'agit, Messieurs, de la création de la femme et de son union conjugale avec l'homme, d'après le récit du chapitre IIe de la Genèse. « Il ne se trouvait pas pour Adam, dit le saint livre, d'auxiliaire semblable à lui. Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un sommeil profond, et pendant qu'il dormait, Dieu prit une de ses côtes et mit de la chair en sa place. Le Seigneur Dieu forma ainsi une femme qu'il avait tirée d'Adam et l'amena devant lui. Et Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une même chair. » Fidèle à cette grande pensée, que l'Ancien Testament préfigure le Nouveau, l'apôtre inspiré par l'Esprit saint trouve dans cette touchante narration le type symbolique de l'union de l'Église avec Jésus-Christ. Elle aussi a été tirée des flancs de son divin époux,

1. C'est dans la *Philosophie du christianisme,* par le docteur Staudenmaier, que le Philonisme se trouve exposé et discuté avec le plus de sagacité. L'idée de faire dériver du Juif d'Alexandrie les systèmes gnostiques est sans doute quelque peu contestable par sa trop grande généralité; mais ce point de vue ne manque pas d'une justesse partielle. Nous regrettons que ce bel ouvrage du théologien de Fribourg n'ait pas encore été traduit en français. Nul n'a saisi avec plus de pénétration l'affinité des anciennes hérésies avec la nouvelle philosophie allemande.

et par l'union intime qui la rattache à lui, elle peut se dire l'os de ses os et la chair de sa chair [1]. Voilà le symbolisme de l'Écriture appliqué au règne messianique. Sans sacrifier la lettre, saint Paul y découvre un sens figuré. J'ouvre à présent le deuxième livre des Allégories de la loi par Philon. Le philosophe juif commence par déclarer qu'à s'en tenir à la lettre, tout le récit est fabuleux, et voici ce qu'il essaie d'y substituer. L'homme, c'est l'intelligence : il s'agit de lui trouver un auxiliaire, et cet auxiliaire, ce seront les sens : c'est ce que signifie la création de la femme, laquelle n'est autre chose que l'adjonction des sens à l'esprit. Jusque-là le tour est assez ingénieux. Mais comment faire sortir les sens de l'esprit ? Cette difficulté n'embarrasse pas Philon. C'est quand l'esprit est endormi, dit-il, que les sens se réveillent. Le sommeil d'Adam sera donc le sommeil de l'âme pendant lequel la vie de l'homme se borne à la vie des sens. Or, quand l'esprit se réveille, il se reconnaît dans les sens comme dans une de ses forces vitales. C'est pourquoi l'esprit abandonnera son père qui est Dieu, sa mère qui est la sagesse divine, *le Logos*, il adhérera au sens et ils seront deux dans un seul et même être. Voilà l'interprétation rationaliste du Juif d'Alexandrie : c'est le mythe philosophique substitué au sens littéral et à la figure messianique. Si je ne craignais de fatiguer votre attention, je l'appellerais sur d'autres points qui font ressortir avec non moins de clarté le contraste des deux méthodes. Ainsi, tandis que saint Paul voit dans Sara et dans Agar la figure des deux alliances, Philon compare l'une à la philosophie et l'autre à la vertu [2]. Dans l'Arche de Noé, qui paraît à saint Pierre une figure de l'Église où l'on est sauvé par l'eau du baptême, Philon découvre une image du monde, que l'intelligence seule peut comprendre, tandis qu'il est inaccessible aux yeux du grand nombre [3]. C'est toujours la même tendance : l'esprit hellé-

1. *Ép. aux Éphésiens*, v.
2. S. Paul, *Ep. aux Galates*, IV, 24. — Philon, *Liber de profugis*.
3. Ire *Ép. de S. Pierre*, III, 20 et 21.

nique qui fait invasion dans l'Écriture pour l'ajuster aux idées philosophiques des disciples de Pythagore et de Platon. Or il est évident que si une pareille exégèse a pu laisser quelques traces dans Clément d'Alexandrie et dans Origène, elle est aussi éloignée du mode d'interprétation suivi par les apôtres que l'Évangile peut l'être de la philosophie grecque.

Il résulte de ce que nous venons de voir, Messieurs, qu'en interprétant dans le sens messianique quelques-unes des figures de l'Ancien Testament, saint Barnabé se rattache à saint Paul plutôt qu'à Philon ou à l'école juive d'Alexandrie. Par là disparaît la principale difficulté qu'on a fait valoir contre l'authenticité de l'Épître. Il n'y a que deux points qui puissent embarrasser, ou du moins sur lesquels l'auteur de la lettre paraisse vulnérable. Comme elle ne jouit pas du privilége de l'inspiration, il nous est permis de la discuter librement. En expliquant le caractère figuratif de la circoncision, l'écrivain trouve un sens mystérieux dans le nombre de trois cent dix-huit hommes de la maison d'Abraham circoncis par le patriarche ; et se livrant à un calcul basé sur l'alphabet grec, il tire de la valeur numérique de ces trois chiffres les deux premières initiales du nom de Jésus et le signe de la croix figuré par la lettre T [1]. J'avoue que de première vue cette explication a une couleur cabalistique assez prononcée. Mais qui sait si cet argument, dont la force nous paraît bien minime, n'était pas de nature à faire plus d'impression sur une partie des lecteurs de l'Épître, que la plus belle démonstration tirée du fond même de la religion chrétienne ? C'est, Messieurs, qu'il importe de ne pas juger les idées particulières d'une époque avec celles d'une autre. Pour apprécier le caractère d'une controverse, il faut autant que possible s'identifier avec l'esprit de ceux qui l'ont agitée. Or les Juifs, qui voyaient un mystère dans chaque nombre de l'Écriture, et qui plaçaient la plus grande confiance dans ce genre de cal-

1. *Ép. de S. Barn.*, IX. L'auteur de l'Épître cite tantôt le texte hébreu, tantôt la version des Septante.

culs, étaient accessibles à cette argumentation, laquelle s'adressant à eux avait à tout le moins une valeur relative. De là vient que les Pères n'ont pas craint de l'employer quelquefois ; car vous serez peut-être surpris d'apprendre que, sans parler de Clément d'Alexandrie [1] ni d'Origène, saint Barnabé a été suivi dans cette supputation symbolique par saint Hilaire, saint Ambroise, saint Paulin et saint Augustin[2]. Or, quand je trouve sur mon chemin une opinion embrassée par tant d'esprits d'élite, je puis ne point la partager, mais je me garderai bien d'y voir une absurdité ; car je suis de ceux qui pensent que les Pères avaient pour le moins autant d'esprit et de jugement que nous. Je sais bien que plus d'un écrivain moderne traiterait ce respect de critique timide et étroite ; mais plus d'un travail contemporain qui se flatte d'avoir fixé la science passera, et l'on s'appuiera toujours sur l'autorité des Pères. Du reste, si la cabale a fait un abus étrange de ce mode d'interprétation, il n'est pas moins vrai qu'en principe le nombre a son symbolisme comme toute autre chose. Les religions anciennes comme les plus grandes écoles de philosophie sont d'accord là-dessus. Il va sans dire que les diverses combinaisons imaginées dans ce sens sont d'ordinaire plus subtiles que fondées ; mais on manquerait de respect aux plus graves esprits en n'y voyant toujours et partout que le jeu puéril d'une fantaisie arbitraire. Tel nombre en particulier a été réputé symbolique ou sacré par presque tous les peuples. L'unité et la trinité, par exemple, ne trouvent-elles pas leur plus haute expression dans la Divinité elle-même ? Si, comme rien ne s'y oppose, un fait quelconque peut, dans les desseins de la Providence,

1. Clém. d'Alex., *Strom.*, VI. — 2. Origène, *Hom.* II *in Genesim* ; Hilaire, *Lib. de Synodis*, sub finem; Ambr., lib. I, *de Abrahamo*, 3, lib. I *de fide*; Paulin, *Ep.* 2 *ad Severum*; Aug., *Quæst. in Heptateuchum*, VII, 37 ; Epiphan., *Hérés.*, liv. XLII, etc. Tout le monde sait combien l'expression symbolique de ἰχθύς, poisson, a été employée par les chrétiens des premiers siècles pour signifier Ἰησοῦν Χριστὸν θεοῦ υἱὸν σωτῆρα, Jésus-Christ fils du Dieu sauveur.

servir de type ou de figure à une réalité subséquente, pourquoi le chiffre ne pourrait-il pas offrir la même signification? N'avons-nous pas une preuve incontestable de ce symbolisme du nombre dans l'Apocalypse, où saint Jean désigne l'Antechrist par son chiffre, la valeur numérique de trois lettres de l'alphabet grec équivalant à 666 [1]. Donc, si nous sommes libres de n'accorder sur ce point qu'une valeur relative à l'interprétation allégorique de saint Barnabé, rien ne nous autorise à n'y voir qu'un caprice de l'imagination indigne d'un disciple des apôtres.

Je dirai à peu près la même chose du passage où, frayant la voie à l'exégèse alexandrine, l'écrivain apostolique s'efforce d'expliquer dans un sens moral la distinction des animaux purs et impurs, des mets licites ou défendus, établie dans le Lévitique [2]. Certainement si, en place des idées étroites de quelques chrétiens judaïsants, saint Barnabé avait eu à réfuter au XVIIIe siècle les articles du *Dictionnaire philosophique*, où Voltaire cherche à tourner en ridicule les lois rituelles de Moïse, il y a lieu de supposer qu'il s'y fût pris d'une autre manière. A un homme dont l'esprit humanitaire n'était accessible qu'à des raisons de police et de salubrité, il eût répondu apparemment comme fit l'abbé Guénée dans un excellent petit ouvrage qu'on ne lit plus guère aujourd'hui, mais qui renferme pour le moins autant d'esprit et sans contredit plus de science et de jugement que les articles de Voltaire. Comme l'auteur des *Lettres de quelques Juifs*, il eut démontré sans peine que de simples motifs d'hygiène suffiraient déjà pour justifier les lois rituelles concernant la nour-

1. Apoc., XIII, 17 et 18. Les trois lettres sont : χ, ξ, σ. On a trouvé étrange que S. Barnabé semble attacher beaucoup d'importance à ce calcul, mais S. Jean n'a-t-il pas soin de dire, avant de donner le chiffre de la bête : « Hic sapientia est, qui habet intellectum computet numerum bestiæ. »

2. Clément d'Alexandrie, *Strom*, II, 15, v. 8; *Pædagog.*, l. II, 10. L'auteur des *Stromates* a visiblement emprunté une partie de son explication allégorique des lois rituelles de Moïse à l'Épître de S. Barnabé, qu'il cite fort souvent.

riture des Juifs, qu'eu égard au climat de la Palestine et aux maladies contagieuses si fréquentes dans ce pays, l'interdiction de certains animaux était de la part du législateur une preuve de haute sagesse. Que sais-je ? peut-être eut-il opposé à une plaisanterie qui ne méritait guère mieux la finesse d'une verve railleuse ; et, au lieu de chercher un sens moral dans sa prohibition du lièvre, en face d'un adversaire que de pareilles raisons n'auraient pas touché, peut-être se fût-il exprimé à peu près en ces termes :

« Vous n'approuvez pas que le lièvre nous ait été défendu : vous l'aimez apparemment ; d'autres ne l'aiment point : il ne faut pas disputer des goûts. Mais ignorez-vous que les viandes les plus exquises et les plus recherchées dans quelques pays ne le sont pas également partout ? qui vous a dit que dans les pays chauds le lièvre a ce fumet qui vous flatte ? Sa chair, qui doit y être plus noire et plus pesante, pouvait fort bien n'être pas du goût des habitants de la Palestine et des pays voisins. On a d'autant plus lieu de le croire qu'encore aujourd'hui les Égyptiens et les Arabes en font peu de cas au rapport d'Hasselquist. Ils laissent en paix, dit ce savant voyageur, ces animaux si persécutés en tant d'autres pays. Ce n'était donc qu'un aliment dédaigné que notre législateur nous interdisait : y a-t-il là de quoi vous surprendre [1] ? »

Passant de là aux autres points du rituel mosaïque, saint Barnabé, que je place toujours au XVIIIe siècle en face de Voltaire, n'aurait pas eu de peine à prouver au malin critique que ces prescriptions, si judicieuses au point de vue diététique, avaient un but encore plus rationnel, celui de tenir les Juifs étroitement ramassés en un corps de nation et séparés du contact des peuples idolâtres. Après quoi, il aurait peut-être terminé de la sorte :

« Le législateur juif connaissait mieux que vous, Monsieur le cœur humain et le besoin qu'ont toutes les sociétés reli-

1. *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire.* I, 165.

gieuses et civiles de liens extérieurs qui les unissent. A ne parler de lui qu'humainement et à juger de vous par vos critiques, tout grand philosophe, tout beau génie que vous êtes, vous n'eussiez été, à la place de ce grand homme, qu'un faible politique et un très-petit législateur. Depuis longtemps votre religion, votre peuple et vos lois auraient cessé d'être [1]. »

Mais Voltaire n'existait pas au premier siècle, pas même Celse, son premier précurseur. Le terrain était donc tout différent. Des néophytes encore esclaves de la lettre du judaïsme ou en péril de retomber sous son joug avaient besoin d'un enseignement relevé qui leur fît découvrir sous l'écorce du mosaïsme une séve doctrinale plus vivifiante et plus pure. De là, le sens tropologique que saint Barnabé prête à cette partie du rituel de Moïse. Le législateur, dit-il, visait à un but moral que la lettre n'indique pas. Ainsi, en proscrivant telle nourriture, il voulait inspirer une vive horreur des vices figurés par les habitudes ou qualités physiques de certains animaux, du vice de la rapine exprimé par les oiseaux de proie, du vice de l'impureté dont le plus immonde des animaux domestiques offre le type, etc. Il y a, sans nul doute, dans ce passage plus d'un rapprochement subtil que désavoue l'histoire naturelle, bien que l'auteur de l'Épître n'ait fait que suivre les opinions généralement reçues parmi les anciens touchant la génération du lièvre, de l'hyène et de la belette [2]. Mais au point de vue moral cet enseignement est irréprochable : la tradition hébraïque nous en offre déjà quelques vestiges. Pour le prouver, je n'en appellerai pas à Philon [3], dont l'esprit novateur se sépare sur plus d'un point de ses coreligionnaires ; un fragment d'Aristée, cité par Eusèbe, met dans la bouche du grand prêtre Éléazar s'adressant à Ptolémée Philadelphe, une explication toute pareille

1. *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire*, I, 176.

2. Aristot., *de Histor. animal.*, V, 2, VI, 33; Elien, *de Animal.*, II, 12, XIII, 12; Pline, *Hist. nat.*, VIII, 55 ; Varron, *de Re rustica*, III, 12 ; Ovide, *Métam.*, XV, 38; Oppien, *de Venation.*, lib. III, V, 288, etc., etc.

3. *Lib. de Agricult.*, et alibi passim.

des lois rituelles concernant les aliments [1]. Il était donc tout naturel que, s'adressant à des chrétiens judaïsants, saint Barnabé fit valoir cette interprétation pour élever leur esprit au dessus du sens littéral. Encore une fois, le fondement de cette méthode se trouvait dans la tradition juive et dans le caractère général du mosaïsme. Aussi plusieurs Pères l'ont-ils suivie, saint Augustin entre autres, et le plus grand théologien du moyen âge, saint Thomas d'Aquin, n'a pas hésité à expliquer cette partie du rituel de Moïse dans le sens tropologique, à l'exemple de saint Barnabé [2].

Cette tendance à dégager l'esprit du lecteur des entraves d'un judaïsme matériel et grossier se manifeste dans toute l'Épître et lui donne sa forme caractéristique. En les initiant à ce spiritualisme élevé, à cette gnose véritable, saint Barnabé s'élève parfois à une haute éloquence. C'est ainsi qu'il achève cette vaste explication du symbolisme de l'Écriture, en opposant au temple de Jérusalem cette demeure spirituelle que Dieu s'est construite en nous. Permettez-moi, Messieurs, de vous lire ce beau passage :

« Puisque le temple de Jérusalem n'est plus, cherchons s'il existe encore un temple de Dieu. Oui, ce temple existe. Avant que nous eussions reçu la foi, notre cœur était semblable à ces temples faits de main d'homme où règnent la corruption et la faiblesse : livré au culte des idoles, il était devenu la demeure des démons : tout en lui s'élevait contre Dieu. Mais voici que Dieu s'est bâti un temple digne de sa magnificence. Par la rémission des péchés que nous avons reçue; par l'espérance que nous plaçons dans le nom du Seigneur, nous sommes devenus des hommes nouveaux, de nouvelles créatures. C'est ainsi que Dieu habite réellement en nous, par la parole de la foi, par la vocation à la pro-

1. *Prépar. évang.*, liv. VIII. Quelle que soit l'opinion qu'on embrasse sur le livre d'Aristée, il remonte certainement à un siècle ou deux avant J.-C.

2. Aug., *c. Faustum*, V, c. 7, S. Thom., *Summa theol.*, prim. secund. quæst. c. II, art. 6.

messe, par la sagesse de ses ordonnances, par les préceptes de la doctrine : c'est lui-même qui prophétise en nous, qui nous remplit de sa présence. Nous étions sous la servitude de la mort : voici qu'en mettant sa parole sur nos lèvres, il a ouvert les portes de ce temple intérieur ; par le changement qu'il opère dans notre âme, il a rendu ce temple incorruptible. C'est pourquoi quiconque désire être sauvé ne regarde pas à l'homme, mais à celui qui habite dans l'homme et qui parle en lui, étonné de ce qu'il n'a jamais entendu un tel langage qui dépasse tous ses vœux. Voilà le temple spirituel que Dieu s'est construit [1]. »

J'aime à rapprocher de ce passage qui respire un spiritualisme si élevé l'épître à Lucile où Sénèque établit également que Dieu réside au dedans de l'homme. Malgré la noblesse de son langage, le philosophe latin reste de beaucoup inférieur au Père de l'Église son contemporain :

« Il ne faut point lever les mains vers le ciel, ni prier le sacristain qu'il vous laisse approcher de l'idole afin que vous puissiez lui parler à l'oreille, car Dieu est près de vous, il est avec vous, il est au dedans de vous. Oui, mon cher Lucile, je vous dis qu'il réside au dedans de nous un esprit saint, qui observe et qui garde comme un dépôt le bien et le mal que nous faisons ; il nous traite selon que nous l'avons traité. Sans ce Dieu personne n'est homme de bien ; sans son secours, personne ne se pourrait mettre hors du pouvoir de la fortune. Il donne des conseils hardis et courageux. Il y a certainement un Dieu dans tous les gens de bien ; mais quel est ce Dieu? Nul ne le peut dire [2].... »

Voilà bien Sénèque avec son scepticisme indécis et flottant. Après avoir établi que Dieu réside au dedans de nous, il finit par déclarer que nul ne sait quel est ce Dieu. C'est cette absence de doctrine positive qui a rendu la morale stoïcienne si impuissante en lui enlevant toute base et tout point d'appui, tandis que le christianisme se présentait au monde avec

1. *Ep. de S. Barn.*, chap. XVI.
2. *Ep.* XLI.

une morale supérieure appuyée sur un dogme certain. Cette différence ressort de tous les passages du même genre qu'on a mis en parallèle : elle explique en partie pourquoi l'action du christianisme a été si féconde, tandis que la morale stoïcienne a exercé si peu d'influence sur la société romaine. Le morceau de Sénèque que je viens de vous lire est un de ceux dont on s'est servi pour démontrer les rapports du philosophe avec saint Paul : car l'idée « que nous sommes les temples de Dieu » est une de celles que l'Apôtre développe avec le plus de complaisance. Mais, s'il y a toute vraisemblance à dire que Sénèque a pu connaître le christianisme et profiter de ses doctrines, les relations du philosophe avec saint Paul en particulier restent encore problématiques. C'est une question qui trouvera sa place dans une autre partie de nos études, mais qui ne nous intéresse pas en ce moment. Revenons à l'Épître de saint Barnabé.

A l'exemple de saint Paul, l'écrivain apostolique termine sa lettre par une exhortation morale. Il trace la double voie que les hommes suivent ici-bas : l'une qu'il appelle la voie de la lumière, l'autre qu'il nomme la voie des ténèbres. Pour décrire la première, il résume sous une forme brève et concise les principaux devoirs de la vie chrétienne auxquels il oppose, dans un contraste saisissant, les transgressions les plus graves de la loi divine. Comme sanction à la morale évangélique, il montre la récompense de la gloire réservée au juste et la peine qui attend le pécheur. Ces deux tableaux qui terminent l'Épître couronnent un enseignement dont l'élévation égale la vigueur.

Nous venons d'étudier le premier monument de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. Issue de la lutte doctrinale du christianisme avec le judaïsme, la lettre de saint Barnabé exprime l'état de cette controverse vers la fin du premier siècle. Elle témoigne des nobles efforts que faisait la prédication évangélique, pour élever l'esprit des fidèles au dessus des idées étroites et charnelles que leur suggéraient une partie des chrétiens judaïsants. Plus la synagogue s'efforçait

de retenir l'Église dans les liens de ses observances temporaires et locales, plus cette dernière, appelée à recueillir l'héritage d'Israël sans porter le même joug, se dégageait de cette enveloppe qui eût entravé son action et paralysé sa force. Si par mesure de précaution contre l'idolâtrie, le concile de Jérusalem a cru devoir maintenir provisoirement quelques-unes des prescriptions de l'ancienne loi, elles ne tarderont pas à disparaître avec le motif passager qui les avait dictées. Mais là ne se borne pas l'importance doctrinale et historique de l'Épître de saint Barnabé. En développant cette idée, que l'Ancien Testament est une grande prophétie du Nouveau, elle offre un des premiers modèles de l'interprétation allégorique de l'Écriture ; elle fraie la voie sur ce point à l'exégèse alexandrine qui l'adoptera comme une de ses bases principales. Enfin, pour résumer d'un mot toute ma pensée, elle est un lien de transition entre les Écritures canoniques, auxquelles elle se rattache par le caractère de son auteur, et les monuments de la littérature ecclésiastique, dont elle forme le préliminaire.

Maintenant, Messieurs, nous allons suivre la parole chrétienne sur un autre théâtre et dans des conditions différentes. De la controverse primitive du christianisme avec le judaïsme, notre sujet nous introduit au sein d'une de ces premières communautés chrétiennes fondées par les apôtres. Là, nous rencontrons un fait qui se reproduira plus d'une fois dans la suite des temps. Car ce qui fait l'intérêt de cette étude des origines chrétiennes, c'est qu'on y retrouve le germe de toutes les luttes postérieures. De même que les ouvrages des Pères apostoliques ont été la première forme de cette éloquence chrétienne qui a rempli dix-huit siècles, ainsi les faits qui leur ont fourni l'occasion de les composer se sont-ils répétés depuis lors avec une ressemblance frappante. Or, le fait particulier qui va s'offrir à nous dans l'Église de Corinthe est de tous celui qui a causé le plus de maux : la division ou le schisme. Nous allons donc entendre la parole chrétienne en face du premier schisme : elle tombera de haut, de la chaire

même de saint Pierre, des lèvres du troisième successeur du chef de la hiérarchie, le pape saint Clément : sa première Épître aux Corinthiens fera le sujet de notre prochaine Leçon.

SIXIÈME LEÇON

La parole évangélique développe les principes de la constitution de l'Église au sein des premières communautés chrétiennes. — Première Épître du pape saint Clément aux Corinthiens. — Le schisme et l'unité. — L'unité de doctrine, caractère essentiel du christianisme. — L'unité de doctrine est sauvegardée dans l'Église par l'unité hiérarchique. — Motifs de l'intervention de saint Clément dans les troubles qui agitent l'Église de Corinthe. — Situation religieuse et morale de la Grèce à l'origine de la prédication évangélique. — Résistance opiniâtre que rencontre saint Paul dans l'orgueil des Grecs et dans leur corruption morale. — Triomphes de l'Apôtre. — Premiers symptômes de division dans l'Église de Corinthe. — Le schisme éclate vers la fin du premier siècle. — L'intervention du pape saint Clément prouve la suprématie du siège de Rome.

Messieurs,

En passant de l'Épître de saint Barnabé à la première Lettre du pape saint Clément aux Corinthiens, nous sommes amenés à envisager l'éloquence chrétienne sous une nouvelle face. A une controverse purement dogmatique va succéder une question d'ordre social et de gouvernement. Si les idées étroites et charnelles des chrétiens judaïsants mettaient en péril l'intégrité de la doctrine, l'esprit de révolte ébranlait la constitution de l'Église. Or, soit qu'on cherchât à défigurer le dogme ou qu'on vînt à s'attaquer à la hiérarchie, le christianisme courait un égal danger : et c'est assurément une chose digne d'attention que de voir se produire, dès son origine, les deux forces ennemies qui agiteront son histoire : le schisme et l'hérésie.

Pour bien comprendre à quel point toute tentative de schisme ou de révolte devait soulever contre elle le sens chrétien des premiers siècles, il suffit de se faire une idée exacte du christianisme, de son caractère et de sa mission. De

ce point de vue nous saisirons dans sa plus haute signification l'Épître que nous étudions, et qui est sans contredit un des chefs-d'œuvre de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques.

Or, si le christianisme a un sens doctrinal ou historique, il ne saurait être que la restauration complète du plan primitif de l'humanité. C'est là évidemment son but et sa raison d'être. Cela posé, il n'est pas moins évident que Dieu, en créant la famille humaine, a établi pour ses divers membres l'unité d'origine, l'unité de nature et l'unité de destinée. Cette triple identité donne au genre humain sa forme essentielle. Mais si tous les hommes ont la même origine, la même nature et la même fin, il s'ensuit clairement qu'un seul et même lien les rattache à Dieu, qu'ils doivent tendre vers lui par la même voie, en d'autres termes, que l'unité religieuse est la condition normale de l'humanité. On conçoit pour elle la division des territoires, la division des nationalités, la division des races. Ce brisement de l'unité matérielle, ce partage territorial du genre humain est un fait nécessaire, inhérent à la nature même des choses, parce que les intérêts matériels étant variables à l'infini, suivant les temps et les lieux, ils ont dû engendrer naturellement une foule de situations diverses, partant fractionner l'humanité en un nombre indéfini de nationalités distinctes, d'États, d'empires. Mais au dessus de cette multiplicité d'intérêts temporels qui nous divisent, il est un intérêt unique qui est le même pour tous les hommes, c'est l'intérêt religieux. Nous ne naissons pas tous à la fois sur un seul point, ni dans les mêmes conditions civiles et politiques; mais nous sommes tous appelés à la vérité qui est une, à la perfection morale qui ne change pas ; et par conséquent ce qui ne se conçoit pas, ou du moins ce qui ne se conçoit pas autrement que comme le fait de l'homme, fait coupable et insensé, c'est la division religieuse au sein de l'humanité. Voir dans la pluralité des religions un fait normal et régulier, c'est détruire le caractère de la vérité qui toujours et partout est identique à elle-même, c'est établir

entre Dieu et les hommes une variété de relations contradictoires, c'est nier Dieu et la vérité tout ensemble. Si donc il est une chose démontrée par l'unité de la race humaine, par l'identité d'origine, de nature et de destinée qui relie entre eux ses divers membres, c'est que l'unité de religion entrait nécessairement dans le plan primitif de l'humanité.

Cette unité s'est brisée par le fait de l'homme, de son ignorance et de ses passions. De là cette multitude de systèmes religieux, de croyances, de cultes qui divisaient l'ancien monde. C'était une déviation manifeste du plan providentiel. Le Christ est venu ramener le genre humain à l'unité religieuse et morale, à l'union des intelligences par une seule et même foi, et à l'union des cœurs par la charité. Rétablir dans leur intégrité primitive les rapports des hommes avec Dieu, de telle sorte qu'un symbole unique, embrassant toutes ces croyances nécessaires à l'homme, qu'un symbole uniforme et invariable comme la vérité reliât tous les esprits entre eux et à Dieu ; que ce symbole, commun à tous, étendît à toutes les contrées, à toutes les nationalités, à toutes les races, la grande communion des esprits ; et qu'après avoir cimenté l'union des intelligences, ce symbole immuable et fécond, se réfléchissant dans les cœurs, établît, à côté de la grande communion des esprits, la grande communion des cœurs : tel était le sens de la mission du Christ. De cette manière le genre humain parti de l'unité revenait à l'unité. C'était la restauration complète du plan divin.

Que telle ait été l'idée fondamentale de l'Homme-Dieu, tout l'Évangile le prouve. Il suffit de lire le discours de la Cène, ce testament doctrinal de Jésus-Christ, pour l'y retrouver sous la forme la plus touchante, celle d'une prière suprême. « Père saint, faites qu'ils soient un, comme vous êtes en moi et comme je suis en vous, qu'ils soient de même un en nous, qu'ils soient consommés dans l'unité, *ut sint consummati in unum*[1]. » Voilà le dernier vœu du Sauveur,

1. S. Jean, XVII, 21 et ss.

le but même de sa mission : l'union des esprits et des cœurs, l'unité religieuse et morale, la restauration du plan primitif de l'humanité. Si, en effet, je cherche dans saint Paul le commentaire de ces magnifiques paroles, voici l'énergique remontrance que j'y trouve : « J'entends dire, écrivait-il aux Corinthiens [1], qu'il y a des contestations parmi vous. Je vous conjure, mes frères, au nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur, de ne pas souffrir de schismes parmi vous, mais d'avoir tous un même langage, de vous tenir parfaitement unis dans une seule et même pensée et dans les mêmes sentiments... Est-ce que Jésus-Christ est divisé ? » En écrivant aux Éphésiens, il fait ressortir avec plus de force encore ce caractère d'unité inhérent au christianisme : « Vous ne faites tous qu'un même corps et un même esprit, comme vous avez tous été appelés dans une même espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi et qu'un baptême [2]... » Il est impossible d'exprimer d'une manière plus vive et plus saisissante cette conformité essentielle de langage, de pensée, de sentiment, de foi, de culte. Pour que le christianisme réponde à l'idée de son fondateur, il faut, selon l'Apôtre, qu'une même foi, *una fides*, un symbole identique et invariable, embrassant à la fois dans son immortelle unité toutes les contrées, tous les peuples et toutes les races, devienne le ciment indestructible de la grande cité des intelligences. Par là, le genre humain sera rendu à son unité religieuse et morale, et le christianisme aura accompli sa mission.

Mais ce symbole, principe de l'unité religieuse et morale du genre humain, à qui le confier ? aux lumières et à la raison de chaque homme ? Dans ce cas, l'unité devient impossible ; car s'il est un obstacle à la réunion des intelligences, c'est précisément la raison individuelle. Rien n'est plus facile à concevoir. La raison individuelle n'est pas une comme Dieu, elle n'est pas une comme la vérité ; elle est multiple, elle varie d'homme à homme, elle ne parle point

1. *Ire aux Corinth.*, I, 10 et 11.
2. *Épit. aux Ephés.*, IV, 4 et 5.

par Aristote comme elle parle par Platon, elle n'est pas la même sur les lèvres de Socrate et sur celles de Cicéron. Voyez tous les systèmes de philosophie, toutes les théories morales qu'a enfantées la raison individuelle. Quel pêle-mêle d'opinions contradictoires ! Il en eût été de même si le Christ avait confié sa doctrine à l'appréciation exclusive de la raison individuelle. Cela est tout simple. Chaque homme a sa raison : cette raison particulière n'est pas la raison d'un autre; par cela même qu'elle n'est pas la raison d'un autre, elle en diffère, elle en diffère plus ou moins, selon les divers degrés de culture et les influences de l'éducation. Il en résulte qu'une même doctrine peut être comprise et entendue par divers hommes dans des sens tout opposés. Si donc il est un fait avéré, constant, un fait rendu indubitable par l'étude de l'esprit humain et par l'expérience des siècles, c'est que la raison individuelle, loin d'être un principe d'unité, est un principe de division; et par conséquent, étant donné que le genre humain doive aspirer à l'unité religieuse et morale, puisque Dieu est un, puisque la vérité est une, il faut de toute nécessité qu'il y ait au dessus de la raison individuelle un principe d'unité qui la règle, qui la domine, qui l'enchaîne ; et ce principe de l'unité religieuse ne saurait être que l'autorité, l'autorité doctrinale.

Vous voyez, Messieurs, qu'il y a entre ces deux questions une connexité étroite. L'autorité doctrinale est la condition indispensable de l'unité religieuse. Car en dehors de l'autorité doctrinale vous n'avez que la raison individuelle, et la raison individuelle, comme le prouve l'histoire du genre humain, est un principe de division universel et permanent. L'unité de doctrine suppose l'unité de gouvernement : elle exige pour sa conservation une hiérarchie divinement organisée qui soit investie du droit et du pouvoir de la défendre. Sinon, l'unité religieuse devient une chimère. Si l'Église a besoin d'un gouvernement comme toute société, elle a, pour en être munie, un motif plus impérieux que nulle autre : c'est que, formant une société spirituelle, elle ne sau-

rait trouver que dans l'autorité la sauvegarde de sa doctrine. Voilà pourquoi le schisme qui rompt la communion sociale, et l'hérésie qui rompt la communion doctrinale, tendent également à saper le christianisme par sa base. Celle-ci détruit l'autorité en mutilant la doctrine ; celui-là atteint le dogme dans le mépris de l'autorité ; et l'un et l'autre dépouillent la mission du Christ de son véritable caractère, qui est de rendre au genre humain son unité religieuse et morale.

C'est ce que les disciples des apôtres comprenaient parfaitement. Toute insurrection contre un pouvoir régulier dans la société religieuse leur paraissait une tentative qui mettait en péril la doctrine elle-même. De telle sorte que si, au point de vue dogmatique, nous voulions caractériser l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques, nous dirions que sa tâche se résume à défendre l'unité de doctrine par l'unité de gouvernement. On voyait clairement que tout l'avenir du christianisme était là, comme aussi sa force. Les Épîtres de saint Ignace nous fourniront une preuve décisive de ce sentiment général qui animait les simples fidèles comme les chefs de la hiérarchie. Mais déjà le pape saint Clément avait précédé l'évêque d'Antioche dans cette voie, à l'occasion du schisme qui s'était élevé sous son pontificat dans l'Église de Corinthe.

La Lettre qu'il écrivit à ce sujet nous initie à ce débat plein d'enseignements. Deux grandes Églises sont en présence l'une de l'autre : celle de Rome et celle de Corinthe. D'un côté, l'esprit d'ordre et de discipline qui distingue déjà le siége principal de la hiérarchie ; de l'autre, l'esprit turbulent des Grecs qui cherche à secouer le frein. Ici, le premier symptôme de ces luttes intérieures qui agiteront l'histoire de l'Église ; là, un touchant et premier appel à la concorde et à la soumission. Et lorsqu'on songe que cette voix sortie de Rome se fait entendre à l'origine même du christianisme, à quelques années du martyre de saint Pierre et de saint Paul, cette circonstance ne laisse pas de prêter à ce document de l'éloquence chrétienne un caractère de grandeur et de solennité.

Parti de la Judée, en traversant l'Asie-Mineure pour gagner le cœur de l'empire romain, le christianisme avait trouvé sur son chemin la Péninsule hellénique. Cette terre fameuse ne pouvait manquer d'attirer l'attention des apôtres, et la vision qu'eut saint Paul sur les rivages de Troie prouve qu'il entrait dans les desseins de la Providence d'y jeter de bonne heure les racines de la foi [1]. Sans doute, au premier siècle de l'ère chrétienne, la Grèce était bien déchue de son antique splendeur : la conquête romaine lui avait enlevé avec sa liberté toute influence politique. Mais la domination de l'esprit grec avait survécu à tout. Sa langue restait toujours l'idiome de la science et des arts. Le prestige de son nom subsistait, fascinant jusqu'à Rome même, dont le mépris officiel pour la Grèce cachait mal son admiration jalouse. Tibère parle grec entre ses grammariiens et ses affranchis. Claude écrit en grec ses histoires, il répond en grec aux députés de l'Orient et donne pour mot d'ordre un vers d'Homère [2]. Par respect pour Athènes, Germanicus se fait suivre dans ses murs par un seul licteur[3]. Néron ne compte pour rien les suffrages de l'Italie, s'il ne rapporte de la Grèce dix-huit cents couronnes qui proclament en lui le premier artiste du siècle. Faire le Grec, *græcari*, comme dit Horace, c'était pour le Romain l'extrême limite de la politesse et du bon ton. La Grèce se vengeait ainsi de ses vainqueurs en leur imposant sa suprématie artistique et littéraire. Certes, quand le christianisme vint toucher pour la première fois aux rivages de l'Attique, la philosophie grecque était bien éloignée de l'état florissant où l'avaient laissée Aristote et Platon. L'influence de ces deux grands hommes était presque éteinte. Zénon et Épicure, ce dernier surtout, dominaient sur le petit nombre d'esprits qu'un scepticisme complet n'avait pas envahis. C'est ce qui explique pourquoi les Actes des Apôtres ne mentionnent que les partisans de ces deux systèmes parmi ceux qui discutaient avec

1. *Act. des Ap.*, XVI, 9.
2. *Suet. in Claud.*, XVI.
3. Tacit., *Ann.*, II, 53.

saint Paul à Athènes [1]. Mais, malgré la décadence de son culte et de ses écoles, la Grèce ne restait pas moins la grande prêtresse de la philosophie et du paganisme. Elle s'attachait avec plus d'opiniâtreté que jamais à tout ce qui était sorti de son sein. Le polythéisme n'avait rien perdu de sa force dans cette contrée qui pouvait passer pour sa terre classique ; il était enraciné par ses vices mêmes dans le cœur du peuple. On se portait avec une ardeur toute nouvelle vers les sanctuaires d'Éleusis et de Samothrace pour s'initier à ces mystères qui ne servaient plus de voile qu'à l'immoralité. Junon régnait toujours à Samos, Minerve à Athènes, Vénus à Paphos et à Corinthe. L'attachement pour l'idolâtrie y était tel que pour défendre un privilége de leurs temples, le droit d'asile, toutes les villes grecques enverront leurs députés à Rome ; et Tibère déférera la cause au sénat comme il eût fait d'une question d'État [2]. Plus le sentiment religieux tournait chez les Grecs à la frivolité, plus la foi extérieure semblait ardente et vivace; et par un contraste qu'explique d'ailleurs une loi constante de la nature humaine, la superstition y marchait de pair avec l'incrédulité.

On conçoit, Messieurs, la vive opposition que le christianisme dut rencontrer dans la Péninsule hellénique. J'oserai dire que sur aucun point du monde ancien l'antipathie nationale n'était plus vive ni plus générale. Pour atténuer le caractère surnaturel de la propagation de l'Évangile, le rationalisme n'a pas manqué de dire que là comme ailleurs les voies étaient parfaitement aplanies. A l'entendre, la philosophie grecque ne demandait pas mieux que d'ouvrir les bras pour y recevoir les envoyés de la nouvelle doctrine. Cette assertion est dénuée du plus léger fondement. Déjà par lui-même l'esprit grec, infatué de sa propre valeur, offrait la plus vive résistance à une religion venue de l'étranger. Tacite, qui écrivait vers le même temps, a peint d'un trait cette vanité excessive qui repousse tout emprunt fait à l'étranger : « Les

1. *Act. des Ap.*, XVII, 18.
2. Tac., *Ann.*, III, 60; IV, 14.

Grecss, disait-il, n'admirent que ce qui vient d'eux [1]. » Pline l'Ancien faisait la même remarque : « Les Grecs forment la race d'hommes la plus infatuée d'elle-même [2]. » Dès lors, comment ne pas comprendre la répugnance extrême que dut éprouver un tel peuple pour une doctrine prêchée par des gens réputés barbares ? Aussi verrons-nous que saint Paul, et après lui saint Clément, voient dans l'orgueil des Grecs le principal obstacle à leur conversion au christianisme. Oui, sans doute, si quatre siècles auparavant l'Évangile se fût présenté à la Grèce, il eût pu trouver dans la philosophie de ce temps-là une sorte de préparation morale. Saint Paul venant à Athènes sur cette Agora si tumultueuse et si active, parmi cette foule d'Athéniens et d'étrangers qui n'avaient autre chose à faire qu'entendre et dire des choses nouvelles, saint Paul, au lieu des secs et froids disciples de Zénon, des inintelligents sectaires d'Épicure, eût trouvé les traditions pythagoriciennes encore debout, la mémoire de Socrate toute vivante et Platon déjà tout près de deviner qui était le dieu inconnu. En un mot, les idées par lesquelles la philosophie avait tâché d'épurer les croyances publiques étaient alors actives, vivantes, prêchées, transmises, répandues [3]. Mais au moment où le christianisme vint mettre le pied sur le sol de la Grèce, tout cela était passé : les grandes écoles n'étaient plus. Sénèque nous en a laissé le triste mais exact inventaire. « Les branches de la grande famille philosophique, dit-il, s'éteignent faute de rejetons. Les deux académies, l'ancienne et la moderne, n'ont pas de chef qui les continue. Chez qui puiser la tradition et la doctrine pyrrhonienne ? L'illustre mais impopulaire école de Pythagore n'a point trouvé de représentants... Nul n a souci de la philosophie [4]. » On ne saurait assurément être plus explicite sur la décadence de la philosophie. Si les systèmes de Zénon et d'Épicure

1. Græci sua tantùm mirantur. *Annal.*, II.
2. Græci genus hominum in suas laudes effusissimum. *Hist. nat.*, III, 5.
3. V. *Les Césars*, par M. de Champagny, II, 460.
4. *Quæst. nat.*, XXXII.

étaient plus en crédit, ni le principe d'orgueil qui faisait le fond de l'un, ni la morale du plaisir qui servait de base à l'autre, ne pouvaient offrir le moindre point de contact à une doctrine fondée tout entière sur l'humilité et sur le sacrifice. Tout conspirait donc à entraver le succès de la prédication chrétienne dans la Péninsule hellénique. D'une part, l'esprit grec lui opposait ce mépris souverain qu'il professait pour tout ce qui ne venait pas de lui. D'autre part, la seule doctrine philosophique qui, par son caractère élevé, eût pu lui frayer la voie, avait perdu toute influence ; et en dehors d'elle, le christianisme ne rencontrait que lutte et opposition.

C'était là cependant, dans cette mère-patrie de la civilisation païenne, que l'Église naissante allait faire quelques-unes de ses plus belles conquêtes. L'homme prédestiné de Dieu à devenir plus spécialement l'apôtre des Gentils, saint Paul, fut chargé de cette périlleuse mission. C'est pendant son deuxième voyage à travers le monde romain que ce grand homme se tourna vers la Grèce. Il y rentra par le nord, pour longer le littoral de la Macédoine et de l'Achaïe depuis Philippes jusqu'à Corinthe. Fidèle à son principe, de commencer par les synagogues la diffusion de l'Évangile, il s'adressait en premier lieu aux Juifs, ensuite aux prosélytes que ceux-ci comptaient parmi les Gentils, puis enfin à ces derniers. C'est ainsi qu'il constitua les communautés chrétiennes de Philippes, de Thessalonique, de Bérée, d'Athènes, composées mi-partie de Juifs et de païens convertis. Mais c'est à Corinthe que l'attendaient les plus grandes difficultés. Depuis que Sparte et Athènes étaient déchues de leur puissance militaire, Corinthe avait hérité par son commerce de l'importance de ces villes. Maîtresse de deux ports, l'un voisin de l'Asie-Mineure, l'autre de l'Italie, elle facilitait l'échange des marchandises entre ces deux pays, en épargnant aux vaisseaux la peine de doubler le cap Malée, l'effroi des navigateurs anciens [1]. De là les richesses de cette ville qu'Homère

1. Strabon, VIII, 7.

appelait déjà l'opulente Corinthe. Saccagée par Mummius cent cinquante ans avant Jésus-Christ, elle s'était promptement relevée de ses ruines. Auguste, dit Strabon, y envoya quantité d'affranchis pour la repeupler [1]. Florus, qui écrivait vers la même époque, l'appelle la capitale de l'Achaïe et l'ornement de la Grèce [2]. Le rhéteur Aristide, né sous Adrien, ne craint pas de lui donner le titre fastueux de métropole de l'Hellade. Après avoir célébré ses richesses et son opulence, il parle des nombreux gymnases et des écoles qui s'élevaient dans ses murs : ce qui prouve que le mouvement littéraire de Corinthe ne le cédait pas à son activité commerciale [3]. Mais si telle était la splendeur de la cité grecque, elle était devenue, et pour cette raison même, un foyer de dépravation à nul autre pareil. Athénée et Strabon nous donnent sur son fameux temple de Vénus des détails qui nous permettent de croire que nulle part ailleurs la corruption des mœurs n'était plus effrénée [4]. De telle sorte qu'à Corinthe saint Paul trouvait le polythéisme grec avec tout l'orgueil de sa fausse science et le raffinement de ses vices.

Quel contraste entre les dispositions de ces Grecs de la décadence et la doctrine que leur apportait saint Paul ! L'image d'un Dieu crucifié en place du Jupiter de Phidias : quelle folie pour ces esprits frivoles, esclaves de la forme et de l'art sensuels ! Une morale qui assimilait le regard coupable à l'acte même : quel joug pour ce monde de courtisanes et d'hommes efféminés qui peuplaient Corinthe ! Eh bien, que fera l'Apôtre au milieu d'un tel peuple ? Présentera-t-il le christianisme sous sa forme la plus adoucie, en ayant soin de mettre en relief tout ce qui est de nature à captiver l'esprit grec, et d'éviter ce qui peut le blesser ? Va-t-il jeter quelques fleurs de rhétorique sur l'image du Crucifié ?

1. Strabon, VIII, 7.
2. *Epitom.*, II, 16.
3. *Orat. isthmic. in Neptunum*. Litterarum thesauri tum per vicos, tum per porticus, gymnasia quoque et scholæ, disciplinæque et res visendæ.
4. Athén., XIII, 4; Strab., VIII, 7.

et, sans sacrifier aucun point de la doctrine, cherchera-t-il du moins à dissimuler ce qu'elle peut avoir en apparence de rude et de choquant? J'avoue, Messieurs, que pour moi, c'est là un des plus beaux moments de la carrière apostolique de saint Paul ; et la méthode qu'il choisit de préférence enlève jusqu'à l'ombre d'un prétexte à quiconque voudrait amoindrir le caractère surnaturel de l'établissement du christianisme. Saint Paul fait tout le contraire de ce que je viens de dire. C'est en heurtant de front tous les préjugés des Grecs, qu'il cherche à réduire ces esprits rebelles sous l'obéissance de la foi. Il sait que le dogme d'un Dieu crucifié leur paraît une folie : c'est précisément pour cette raison qu'il ne prétend pas savoir autre chose parmi eux que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Il sait que ce peuple d'artistes et de rhéteurs n'est sensible qu'à l'harmonie des sons, au choix et à l'arrangement des mots : c'est pourquoi il dédaigne d'avoir recours aux paroles persuasives de la sagesse humaine. Il sait que les Grecs demandent la science : il déclare hautement que leur prétendue science n'est que folie, et que la folie apparente de l'Évangile est la véritable science. Voici un échantillon de cette rhétorique nouvelle qui prenait juste le contrepied de toutes les rhétoriques connues. Jamais l'éloquence grecque, dans les plus belles pages de son histoire, n'avait soupçonné une telle force ni une telle volonté de langage.

« Je ne suis pas venu vers vous avec l'art et l'éloquence, pour ne pas rendre vaine la croix de Jésus-Christ. Car cette parole de la croix qui est une folie pour ceux qui se perdent, elle est pour nous la force de Dieu. C'est pourquoi il est écrit: Je détruirai la sagesse des sages et je rejetterai la science des savants. Où sont les sages ? où sont les lettrés ? où sont les savants du siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu leur sagesse de folie ? Avec toute leur sagesse, ils ne sont pas arrivés à la connaissance de Dieu, ils ne l'ont pas vu dans ses œuvres. Il a donc plu à Dieu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient en lui. Pendant que les Juifs demandent des miracles, que les Grecs cherchent la sagesse, nous, nous

prêchons Jésus-Christ crucifié. Qu'après cela les Juifs s'en scandalisent, que les Grecs y voient une folie : qu'importe ! C'est la force, c'est la sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, qu'ils soient Juifs ou Grecs. Car ce qui paraît en Dieu une folie est plus sage que les hommes, et ce qui paraît en Dieu une faiblesse est plus fort que les hommes. Voyez ceux qui sont appelés, mes frères : vous ne trouverez parmi eux ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Ne vous en étonnez pas. Dieu a choisi ce qu'il y a de moins sage selon le monde pour confondre les sages : il a choisi ce qu'il y a de plus faible selon le monde pour confondre les forts ; il a choisi ce qu'il y a de moins noble et de plus méprisé dans le monde, et même ce qui n'est pas, pour détruire ce qui est. Et cela, afin que nul homme ne puisse se glorifier devant lui[1]. »

Assurément de pareils discours devaient sonner mal aux oreilles des Grecs si infatués d'eux-mêmes et de leur fausse science. Et pourtant, Messieurs, quelle vérité, quelle profondeur dans ces invectives de l'Apôtre ! Dieu n'avait-il pas, en effet, convaincu la sagesse du vieux monde d'impuissance et de folie? Qu'avait fait en particulier cette philosophie grecque, si fière d'elle-même, pour épurer les croyances publiques? Après six siècles de travaux, il n'y avait pas un fétiche de moins sur le sol de la Grèce. Bien loin de s'éclaircir, l'idée du vrai Dieu allait s'obscurcissant de plus en plus. Comme le héros de l'Odyssée, la philosophie grecque en était revenue à son point de départ après d'inutiles détours, s'agitant sur la fin entre le matérialisme d'Épicure et le panthéisme de Zénon. Encore de ces deux influences, l'une n'atteignait-elle pas le peuple, tandis que l'autre achevait d'y détruire le sentiment religieux. Depuis Socrate et son école, on n'observe pas une tentative sérieuse de réforme morale dans l'individu, dans la famille et dans la société. La femme restait dégradée et l'esclave avili. Au lieu de s'améliorer, leur condition devenait pire par le despotisme et la corruption toujours croissante.

1. *Ire Ép. aux Cor.*, I, 17-29.

C'est dans les opuscules de Plutarque qu'on voit le mieux quel découragement s'emparait des esprits honnêtes, à la vue d'un siècle qui ne savait supporter ni ses maux ni les remèdes de ses maux. Le délire de la superstition dont il était témoin, ne lui semblait pas moins affligeant que cette incrédulité cynique qui gagnait de proche en proche [1]. C'était là, en effet, le signe caractéristique de ce siècle au milieu duquel le christianisme venait faire son apparition. L'impiété et la superstition y marchaient côte à côte en se donnant la main dans le fatalisme. On s'attachait avec fureur à ces débris de cultes d'où la foi s'était retirée. Saint Paul avait donc raison de dire que Dieu avait convaincu l'ancien monde d'impuissance et de stérilité ; et l'expérience allait prouver que ce qui paraissait une folie aux yeux des Grecs était en réalité la véritable sagesse.

La prédication de saint Paul à Corinthe eut un plein succès, et c'est assurément une preuve de la divinité du christianisme, que d'avoir réussi par les moyens qui eussent fait échouer toute autre doctrine, en heurtant de front les idées reçues. Pendant les dix-huit mois que l'Apôtre y passa, il convertit un grand nombre de Juifs et de païens, et l'Église de Corinthe ne tarda pas à devenir l'une des plus florissantes de la Grèce. Nulle part ailleurs, les dons extraordinaires que Dieu se plaisait à multiplier dans les premiers temps du christianisme ne furent plus fréquents, comme on peut s'en convaincre par les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens. Ces deux Lettres prouvent également que les désordres ne manquaient point parmi eux ; et ce serait une grave erreur de penser que tout fût parfait dans ces communautés naissantes : ces natures païennes se relevaient parfois sous les coups victorieux que la grâce leur avait portés ; elles éclataient par intervalles en de terribles effets. L'incestueux de Corinthe, contre lequel saint Paul s'élève avec tant de force, en est une preuve

1. Plutarq., *De la Superstition et de l'Impiété*, c. 3, 5, 7, 9, 11.

frappante. Mais, outre le contact de l'idolâtrie et de l'immoralité qui régnaient dans la capitale de l'Achaïe, un autre danger menaçait les fidèles.

Ce que la Grèce n'avait jamais compris dans le cours de son histoire, c'était l'unité, qui toujours lui avait fait défaut. De là cette foule de petits États qui, se tournant les uns contre les autres, avaient fini par s'ensevelir dans une ruine commune. La division n'était pas moindre dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre politique. L'esprit grec, particulier et divers, ne se prêtait qu'avec peine à tout ce qui revêtait un caractère de généralité : c'est ce qui avait donné naissance à ce grand nombre d'écoles ou de systèmes philosophiques qui se contredisaient sur les points principaux. Or la loi fondamentale du christianisme, c'était l'unité : l'unité de doctrine sauvegardée par l'unité de gouvernement. On conçoit dès lors qu'une telle loi dût soulever quelque répugnance dans l'esprit des Grecs, si enclins par une longue habitude au fractionnement intellectuel et social. C'est ce qui arriva par le fait. Quand l'Apôtre eut quitté Corinthe, à la suite d'une persécution que les Juifs lui avaient suscitée devant le tribunal de Gallion, frère de Sénèque [1] et proconsul d'Achaïe, un autre prédicateur de l'Évangile, Apollon d'Alexandrie, y était arrivé pour continuer l'œuvre de saint Paul. La prédication de ce nouveau missionnaire, dont l'éloquence et l'érudition sont célébrées dans les Actes des Apôtres [2], produisit une vive sensation. Enfin, selon toute apparence, saint Pierre allant à Rome avait passé par Corinthe; ou du moins, si ce point historique n'est pas à l'abri de toute contestation, quelques chrétiens judaïsants avaient fait valoir trop exclusivement le nom et l'autorité de celui à qui Dieu avait confié d'une manière toute spéciale l'apostolat des Juifs [3]. Il en résulta que des partis se formèrent au sein de l'Église de Corinthe. On disait : Je suis à

1. Schœll, *Hist. de la littérat. rom.*, IVe période.
2. XVIII, 24, 25.
3. *Ép. aux Gal.*, II, 8.

Paul, ou à Pierre, ou à Apollon, absolument comme on eût dit : J'appartiens au Portique, ou au Lycée, ou à l'Académie. L'esprit grec reparaissait avec sa tendance traditionnelle à se diviser en écoles plus ou moins divergentes. Outre les trois partis que je viens de nommer, un quatrième s'était formé, dont le caractère particulier a beaucoup exercé la sagacité des critiques modernes, le parti du Christ [1]. Plusieurs en effet, s'appuyant sur des visions ou des révélations particulières, rejetaient l'autorité des apôtres pour s'en tenir à celle du Christ : ils se croyaient affranchis des liens extérieurs par une communion plus intime avec le Verbe. Évidemment le schisme était en germe dans ces divisions qui mettaient en péril l'unité hiérarchique et avec elle l'unité de doctrine. Aussi saint Paul n'oublia rien pour combattre ces tendances en développant le grand principe de l'unité dans ses Épîtres aux Corinthiens. « Vous dites, leur écrivait-il : Moi je suis à Paul, et moi à Apollon, et moi à Céphas, et moi au Christ. Le Christ est-il donc divisé ? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ou avez-vous été baptisés au nom de Paul?... Qu'est-ce, après tout, qu'Apollon et qu'est-ce que Paul ? de simples instruments par lesquels Dieu a opéré votre conversion à la foi. Moi j'ai planté, Apollon a arrosé; or, celui qui plante n'est rien, comme celui qui arrose n'est rien non plus; c'est Dieu qui est tout, car c'est lui seul qui donne l'accroissement [2]. » C'est en s'effaçant ainsi derrière la grande figure du Christ, unique fondement de la doctrine, que l'Apôtre parvint à étouffer ces dissensions naissantes ; et l'Église de Corinthe, rendue à la paix, put refleurir avec plus d'éclat que jamais.

Mais le germe de ces divisions fatales n'était pas détruit. La nature humaine ne porte-t-elle pas d'ailleurs en elle-

1. *Le parti du Christ dans l'Église apostolique,* par le docteur Daehne, Halle, 1841; *De Ecclesiâ Corinthiacâ primævâ factionibus turbatâ,* Schenkel, Bâle, 1838; *Le parti du Christ à Corinthe dans l'âge apostolique,* Goldhorn, Leipzig, 1840.

2. Ire *aux Cor.*, I, 12, 13; III, 4-7.

même, dans ce fonds d'orgueil qui lui est propre, un obstacle éternel à l'ordre et à la soumission? L'esprit d'indépendance, contre lequel saint Paul avait lutté à Corinthe, allait se réveiller à trente années de là avec plus de vivacité qu'auparavant. Vers la fin du premier siècle, un parti plus puissant par l'audace que par le nombre s'était mis en révolte ouverte contre le pouvoir spirituel. A la tête de cette faction se trouvaient quelques esprits superbes qui supportaient impatiemment le joug de l'autorité. Le talent de la parole, peut-être une certaine rigidité de mœurs apparente, leur conciliaient la faveur du peuple toujours accessible au prestige des qualités extérieures. Par suite de leurs menées, la paix fut gravement troublée. Quelques prêtres, qui remplissaient leurs fonctions avec zèle et sans reproche, se virent expulsés de leurs siéges. Le schisme eut un tel retentissement que les païens eux-mêmes en tiraient parti pour calomnier la religion chrétienne [1]. Dans cette situation critique, l'Église de Corinthe, ne trouvant pas en elle-même de quoi y remédier, eut recours à l'autorité de celle de Rome; et c'est à cette occasion que le pape saint Clément éleva la voix, pour défendre le grand principe de l'unité chrétienne contre l'esprit de révolte et de séparation.

S'il est, Messieurs, dans l'antiquité chrétienne un document dont l'authenticité soit irrécusable, c'est la première Épître de saint Clément aux Corinthiens. Non pas qu'une critique plus téméraire qu'habile n'ait soulevé aucun doute à cet égard : il n'est guère d'ouvrages qui aient échappé entièrement à cette sorte de tentatives qui trahissent en général plus d'audace que de véritable science. Une lettre qui établit si clairement la distinction des prêtres et des simples fidèles, qui réprouve avec tant de force toute révolte contre la hiérarchie, une telle lettre, émanée du siége de Rome dès l'origine du christianisme, devait faire naître dans plusieurs la tentation d'en infirmer l'autorité. C'est ce qui n'a pas manqué.

1. Ire *Ép. de S. Clément*, XLVII.

Déjà Mosheim au siècle dernier essayait de la battre en brèche sur plusieurs points. De nos jours quelques théologiens protestants ont renouvelé ces attaques, mais avec peu d'assurance. Tout contrarié qu'il paraît, à cause de certains passages sur l'autorité hiérarchique, Néander est obligé de convenir que l'Épître est authentique dans l'ensemble [1]. Le principal représentant de l'école rationaliste de Tubingue, le docteur Baur, l'admet ou la rejette tour à tour selon les besoins de sa cause [2]. Ammon et Schwegler sont entrés plus résolûment dans la lice [3]. Mais leurs efforts ont échoué contre l'accord presque unanime des théologiens catholiques et protestants, de telle sorte que le débat, si l'on peut appeler ainsi une opposition insignifiante, peut être considéré comme clos. Et par le fait, on ne saurait pousser aussi loin l'esprit de négation sans tomber dans le pyrrhonisme absolu en matière historique. Il n'y a qu'une voix dans l'antiquité chrétienne en faveur de l'Épître de saint Clément, à tel point qu'en dehors des Écritures canoniques, nul document primitif n'a joui d'une considération égale. Denys, évêque de Corinthe, écrivant aux Romains vers le milieu du IIe siècle, leur annonce que dans l'assemblée des fidèles de cette ville on lit chaque dimanche la lettre de saint Clément [4]. Le plus ancien des écrivains ecclésiastiques, Hégésippe, qui écrivait vers la même époque, affirme également que saint Clément adressa une Lettre aux Corinthiens pour comprimer la sédition qui avait éclaté parmi eux [5]. Saint Irénée l'appelle un écrit « d'une convenance parfaite », Eusèbe « la grande et admirable Lettre » [6]. Les deux principaux écrivains de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène, en citent de nombreux passages ; et l'identité de ces citations avec le texte actuel prouve qu'ils avaient réellement sous les yeux l'Épître telle

1. *Hist. ecclés.*, I, 362.
2. *Le parti du Christ à Corinthe*, 151. — *Origines de l'épiscopat*, 1838.
3. *Vie de Jésus*, I, 33. — *L'âge postérieur aux apôtres*. II, 125.
4. Cité par Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 23.
5. Ibid., III, 16.
6. Iren., *Traité contre les hérésies*, III, 3; Eusèbe, III, 16.

que nous la possédons aujourd'hui. Je ne m'arrête qu'aux témoignages les plus anciens, car si je voulais franchir le IIIe siècle, je pourrais m'appuyer de l'autorité de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Épiphane, de saint Jérôme [1]. Nous sommes donc en présence d'un de ces documents dont il est impossible de révoquer en doute l'authenticité, sans ébranler la certitude du témoignage historique. Voilà pourquoi, je le répète, il règne là-dessus parmi les critiques anciens et modernes une rare unanimité.

Or, Messieurs, si avant d'entrer au fond de la lettre, nous envisageons le fait capital qui en résulte, nous y trouverons un témoignage éclatant en faveur de la primauté du siége de Rome. Pourquoi ce cri de détresse jeté vers Rome par une Église qui ne trouve pas en elle-même de quoi remédier à ses désordres ? S'il était vrai qu'au premier siècle toutes les Églises fussent sur un pied d'égalité, quel besoin y avait-il pour les Corinthiens de passer la mer pour implorer l'intervention d'une Église lointaine ? Pourquoi ne pas s'adresser de préférence aux chrétiens de la même race, à l'une des communautés si florissantes de Thessalonique, de Philippes, de Bérée ? Ou bien, s'il fallait chercher plus loin le secours d'une autorité qu'ils ne trouvaient pas chez eux, sur le sol de la Grèce, pourquoi ne pas recourir à cette Asie-Mineure, d'où la foi leur était venue et dont les rivages touchaient aux leurs ; à ces célèbres Églises de Smyrne et d'Éphèse, leurs aînées dans la foi ? Il y avait une raison majeure qui aurait dû, ce semble, leur faire prendre ce dernier parti. Comme l'atteste toute l'antiquité chrétienne, saint Jean vivait encore sur cette terre qui avait été le théâtre principal de son activité. Le respect de toutes les Églises environnait le dernier survivant des apôtres du Christ. Dès lors n'était-il pas naturel que les Corinthiens eussent recours à son autorité pour éteindre leurs

1. *Stromates*, I, 7; IV, 17; V, 12; VI, 8. — Orig., *De princ.*, II, c. 3, n° 6; *Comm. sur Ézéchiel*, c. 8; *Comm. sur S. Jean*, I, 29. — Cyr. Jérus., 18e *Catéchèse*, VIII. — Épiph. *Hæres.*, XXVII, 6. — S. Jérôme, *De viris illust.*, 15.

divisions ? Eh bien, ce n'est ni à saint Jean, ni aux Églises de l'Asie-Mineure si rapprochées d'eux, ni aux communautés voisines de la Grèce qu'ils feront appel, mais à une Église lointaine, où la persécution éclatait à chaque instant, où les chrétiens étaient obligés de se cacher sous terre pour échapper à la mort, à l'Église de Rome. Je le demande à tout homme de bonne foi : quelle pouvait être la raison de ce fait, si ce n'est que saint Pierre avait établi à Rome le centre de l'unité chrétienne ? Dans ce cas tout s'explique. Cet appel fait au siége de l'unité, et l'intervention de ce siége pour extirper le schisme, deviennent une conséquence naturelle de la suprématie de l'Église romaine. On s'adressait à elle, parce qu'en elle résidait l'autorité suprême. Rien de plus légitime que l'induction tirée de ce fait.

Quelques théologiens protestants ont compris la portée de ce témoignage rendu dès le premier siècle à la prééminence du siége de Rome. Aussi ont-ils cherché à l'éluder en faisant observer que la Lettre ne porte pas en tête le nom de saint Clément, mais le titre collectif de l'Église romaine. Qu'importe, puisqu'il est prouvé par toute l'antiquité chrétienne qu'elle est l'œuvre de ce pontife ? L'Église romaine pouvait s'exprimer par la bouche de son chef sans que le nom de ce dernier fût formellement énoncé. Rien ne serait plus ridicule que d'exiger pour le premier siècle de l'ère chrétienne le style de la chancellerie romaine usité au dix-neuvième. L'usage des titres collectifs était généralement reçu dans les temps apostoliques. C'est ainsi que saint Paul met en tête de la plupart de ses Épîtres à côté de son nom, celui de Timothée, de Sylvain, de Sosthène ; dans l'Épître aux Galates, il parle conjointement avec « tous les frères qui sont avec lui », bien que certainement il n'assimilât point son autorité apostolique à celle des simples fidèles. Une Lettre écrite collectivement par plusieurs n'exclut point parmi eux la distinction hiérarchique. Quand saint Ignace d'Antioche écrit aux Smyrniens, aux Tralliens, aux Magnésiens, etc., il s'adresse à ces diverses Églises comme formant une seule

personne morale, bien qu'il leur inculque l'obéissance qu'elles doivent à leur évêque. De même la fameuse Lettre des Églises de Vienne et de Lyon à celles de l'Asie ne porte pas en tête le nom de leur évêque ; et pourtant il résulte clairement de leur contenu qu'elles étaient régies par l'autorité épiscopale [1]. L'objection que je combats n'est donc qu'une pure chicane imaginée pour affaiblir un argument dont les protestants ont senti la force. Si d'une part, l'antiquité chrétienne est unanime pour attester que le pape saint Clément a écrit notre Épître, d'une autre part, le recours de l'Église de Corinthe à celle de Rome et l'intervention de cette dernière prouvent que dès le premier siècle on reconnaissait la suprématie du siége de saint Pierre.

C'est ainsi, Messieurs, que l'étude de ces premiers monuments de la littérature chrétienne vient confirmer à chaque pas la doctrine catholique. De là le vif intérêt qui s'y rattache. La science moderne l'a compris : la science incrédule comme la science chrétienne. C'est autour des origines du christianisme que le débat s'est engagé de nos jours en Allemagne et en Angleterre. Loin de redouter ce débat, nous l'acceptons de grand cœur, dans la persuasion où nous sommes que rien n'est propre à ramener les esprits vers la foi comme l'étude consciencieuse de la littérature des premiers siècles. On sait quels heureux résultats elle a obtenus en Angleterre. Nous lui devons cette phalange de docteurs et d'hommes éminents qui ont porté de si rudes coups à l'anglicanisme. C'est l'exacte concordance des faits primitifs du christianisme avec la doctrine catholique qui les a fait revenir dans le giron de l'Église. Si une critique plus négative a porté jusqu'ici en Allemagne des fruits moins consolants, elle aura servi par ses fautes mêmes et ses excès au triomphe de la vérité. Il n'est aucune attaque qui n'ait trouvé dans ce pays, et parmi les protestants eux-mêmes, une réponse victorieuse. En France, on nous menace de tourner

1. Citée par Eusèbe, *Hist. ecclés.*

contre nous ces armes fourbies à l'étranger. Nous n'avons pas plus à redouter la science germanique que la science britannique. Avec ce qu'elles ont l'une et l'autre de sûr et de solide, on réfute sans peine ce qu'elles ont de faible et de hasardé. En reproduisant les réponses on détruit les attaques. C'est, Messieurs, l'une des fins que je me propose en étudiant avec vous l'éloquence chrétienne dans les premiers siècles. Car l'éloquence n'est pas seulement une question de style ou de langage : sous les mots il y a des idées, et ces idées expriment des dogmes. Retrouver dans les monuments les plus anciens de l'éloquence religieuse l'enseignement dogmatique et moral que l'Église offre au monde, telle est la partie la plus importante de notre tâche. C'est aussi la question qui revêt le plus d'actualité, qui se reproduit sous toutes les formes, dans les journaux, dans les revues, dans les livres, dans tous les organes de la pensée publique, parce que tout esprit cultivé en comprend la gravité. Permettez-moi de vous féliciter de l'attention que vous portez à ces matières théologiques : elle prouve que nous ne sommes pas aussi légers en France qu'on veut bien le dire, et qu'il s'y trouve encore bon nombre d'esprits qui n'ont pas perdu dans les frivolités du jour le goût des études sérieuses.

SEPTIÈME LEÇON

Principe fondamental développé par saint Clément dans sa première Épître aux Corinthiens. — L'orgueil est la cause morale du schisme comme l'humilité est la source et la sauvegarde de l'unité. — L'ordre résulte de la soumission de toutes les volontés à une loi suprême. — Harmonies entre le monde physique et le monde moral. — La grande loi de la subordination des pouvoirs s'applique à l'État et à l'individu comme à l'Église. — Exposition des systèmes erronés sur la constitution de l'Église ; Planck, Néander, etc. — Saint Clément les réfute à l'avance. — La charité resserre les liens formés par la foi.

Messieurs,

Vous vous rappelez à quelle circonstance particulière est due la première Épître du pape saint Clément aux Corinthiens. Dans la deuxième moitié du premier siècle, l'Église fondée par saint Paul dans la capitale de l'Achaïe avait vu sa paix troublée par une sédition. Quelques esprits infatués de leur vaine science s'étaient élevés contre les dépositaires du pouvoir spirituel, dont plusieurs furent violemment expulsés de leurs siéges. Déchirée par ces discordes, l'Église de Corinthe s'était tournée vers celle de Rome centre de l'unité chrétienne, pour solliciter son intervention contre les auteurs du schisme qui avait éclaté dans son sein.

La réponse s'était fait attendre ; et saint Clément explique le motif du retard au début de la Lettre : « Nous n'avons pas répondu plus tôt à votre demande, frères bien-aimés, parce que nous-mêmes nous avons été affligés par une série de calamités qui sont venues fondre sur nous à l'improviste. » Ces paroles nous apprennent que l'Épître fut composée au sortir d'une persécution ; elles servent également à en déterminer la date d'une manière plus précise. Je ne serai pas long sur ce point.

Deux opinions règnent là-dessus. Suivant la première, il s'agirait dans ce passage de la persécution de Néron, et par suite Clément aurait écrit sa lettre vers l'année 69[1]. D'après la deuxième, il serait question de la persécution de Domitien, et la lettre trouverait place entre 92 et 96[2]. Mais ce point de discussion ne saurait être éclairci, si l'on n'est fixé préalablement sur l'époque et la durée du pontificat de saint Clément.

Je ne veux pas m'étendre en ce moment sur la personne et la vie de saint Clément. Le roman théologique des Clémentines, que nous étudierons la prochaine fois, nous fournira à ce sujet des détails dont nous examinerons la valeur. Je me bornerai à résumer en peu de mots les témoignages de l'antiquité sur l'époque et la durée de son pontificat. Or, il faut bien l'avouer, ces témoignages ne s'accordent pas entre eux. Toute l'antiquité chrétienne est unanime sur l'existence et le nom des quatre premiers pontifes romains, mais il n'en est pas de même de l'ordre dans lequel ils se sont succédé. Tandis que Tertullien et une bonne partie des Latins tiennent saint Clément pour le successeur immédiat de saint Pierre sur le siége de Rome, saint Irénée, Eusèbe, saint Jérôme et saint Épiphane rangent avant lui Lin et Anaclet ou Clet; et s'éloignant également des uns et des autres, saint Augustin, Optat de Milève, les constitutions apostoliques, et le catalogue des pontifes romains dressé sous Libère en 354, assignent à Clément le troisième rang, de telle sorte que Lin aurait succédé à saint Pierre, Clément à Lin et Anaclet à Clément[3]. La

1. Cette opinion est défendue par Isaac Vossius, *Epist. secunda de Ignatio;* Blondel, Grabe, *Spicileg. Patr.*, I, 254 ; Dodwell, *Dissert.*, 219 ; Wotton, *Préface à l'Ép. de Clément*, p. 203 et suiv.; Gallandi, *Bib. Patr.*, prolég., p. 19; Héfelé, *Pères apost.*, prolég., 35; Schenkel, *De l'Église de Corinthe troublée par les factions*, p 105 et suiv.; Ulhorn, etc.

2. Ce sentiment est embrassé par Cotelier, Tillemont, Lumper, Moehler, *Patrol.*, p. 59; Schliemann, *les Clémentines*, p. 409, Bunsen, Ignace d'Antioche, p. 95; Hilgenfeld, *les Pères Apostol.*, p. 83, Ritschl, *Église primitive*, p. 282 et suiv.

3. Tertull., *De Præscript.*, XXXII; Irénée, *Hæres.*, III, 3; Eusèbe, *Hist. eccles.*, XIII, 15; S. Jérôme, *De viris illustr.*, XV; S. Épiphane, *Hæres.*,

conciliation de ces trois opinions avait déjà exercé la sagacité des écrivains du IVe siècle, particulièrement de Rufin et de saint Épiphane[1]. Selon eux, Lin et Anaclet auraient été ordonnés évêques du vivant même de saint Pierre, qui, absorbé par les travaux de l'apostolat, se serait déchargé sur eux du soin d'administrer l'Église de Rome : de cette manière, il serait vrai de dire à la fois que Lin et Anaclet ont été les prédécesseurs de Clément, et que celui-ci a été le successeur immédiat de saint Pierre. Ce mode d'explication fort ingénieux a recueilli bien des suffrages dans le cours des siècles. Mais sans vouloir discuter en détail ce point qui, pris en lui-même, n'est d'aucune importance, je n'hésite pas à me ranger du côté de saint Irénée, d'Eusèbe, de saint Jérôme et de saint Épiphane, qui ne regardent saint Clément que comme le troisième successeur de saint Pierre. L'opinion contraire adoptée par quelques Pères latins est évidemment puisée dans la lettre apocryphe de saint Clément à saint Jacques, qui se trouve en tête des Clémentines : c'est ce qui la rend suspecte à mes yeux. En adoptant la supputation d'Eusèbe, qui place le pontificat de Clément dans la dernière décade du premier siècle, de 92 à 101, toute difficulté s'évanouit ; et la lettre que nous étudions en ce moment nous oblige à prendre ce dernier parti.

En effet, la persécution à laquelle l'auteur fait allusion dans le passage que je citais à l'instant ne saurait être celle de Néron. S'il avait écrit immédiatement après la mort de saint Pierre et de saint Paul, c'est-à-dire vers l'année 68 ou 69, on comprendrait difficilement qu'il eût appliqué à l'Église de Corinthe l'épithète d'*antique*. Ces expressions et d'autres semblables nous renvoient à la fin du premier siècle[2]. Au

XXVII, 6, S. Aug., *Ép.* 43; Optat, *Du Schisme des Donat* II, 3; *Constit. apost*, VII, 46.

1. Rufin, Préface des *Reconnaissances*; Épiphane, *Hæres*, XXVII, 6.

2. Au chap. XLVII, il dit que S. Paul avait écrit sa première Lettre aux Corinthiens *au commencement de la prédication évangélique;* or c'est vers 58 que l'Apôtre avait composé cet écrit Il fallait donc qu'il se fût écoulé un intervalle de plus de dix ans, pour que S. Clément pût en parler comme d'un fait éloigné.

quarante-quatrième chapitre il est question de prêtres établis par les disciples des apôtres, ce qui prouve qu'entre la mort de ces derniers et l'époque où Clément écrivait sa Lettre, il faut placer tout une génération d'hommes. S'il est dit dans un endroit de la lettre « qu'on n'offre pas des sacrifices en tous lieux, mais à Jérusalem seulement », cette manière de parler ne prouve nullement que le temple des Juifs fût encore debout; car rien n'est plus ordinaire en style figuré que de parler d'une chose passée comme présente. De sorte qu'en résumé il me paraît plus conforme à la vérité de placer la composition de l'Épitre après la persécution de Domitien, entre l'année 92 et l'année 96.

Passons maintenant au contenu de ce précieux document de la littérature chrétienne. Clément débute par un magnifique tableau de la situation antérieure de l'Église de Corinthe, qu'il oppose à l'état déporable où elle se trouve réduite. Il recherche ensuite l'origine de ce changement qu'il trouve dans l'envie. Il remonte à l'origine du genre humain et passe en revue tout l'Ancien Testament pour établir que toujours et partout l'envie a été la source des discordes. Or l'envie prend sa racine dans un vice plus profond, qui la produit comme son fruit naturel: ce vice, c'est l'orgueil. L'orgueil est la cause morale du schisme, comme l'humilité est la source et la sauvegarde de l'unité.

C'est sur cette grande idée que porte toute l'Épître de saint Clément: elle se résume dans la condamnation de l'orgueil et dans l'éloge de l'humilité ; et c'est assurément un spectacle digne d'attention que de voir l'Église romaine signaler dès le principe avec cette vigueur et cette netteté qui ne l'ont jamais abandonnée, le grand obstacle à l'unité religieuse et morale. J'ai déjà eu l'occasion de le dire, tout ce qui s'offre à nous dans le premier âge de l'Église se reproduira en grand dans le cours de son histoire; et ce petit schisme de Corinthe que le pontife romain cherche à éteindre, est l'image fidèle de ces grandes divisions qui éclateront dans la suite. En flétrissant dans l'orgueil la cause morale du schisme, Clément

expliquait à l'avance ces discordes fatales qui depuis ont agité le monde chrétien. Remontez à l'origine de chacune de ces scissions, de ces ruptures, vous y trouverez l'infatuation de soi-même, le mépris de la raison générale, la haine de la supériorité, en un mot, l'orgueil. A côté de cela, je l'avoue, vous trouverez quelquefois le génie; car ce ne sont pas des esprits médiocres qui d'ordinaire font naître ou tentent de pareils mouvements. Certes ni Arius, ni Photius, ni Luther n'étaient des esprits communs. Ce qui fait les schismes, c'est le génie en révolte contre l'autorité, le génie impatient de la règle, qui cherche à secouer le frein, qui oublie ou qui ne comprend pas que seule l'humilité peut retenir l'esprit humain dans les limites du vrai et du bien. Et c'est ici, Messieurs, qu'éclate de nouveau tout ce qu'il y a de profond et d'harmonique dans les doctrines chrétiennes. Si l'humilité est le fondement de la morale évangélique, elle est aussi la base de la constitution de l'Église : elle n'est pas seulement la première des vertus morales, elle est de plus la vertu sociale par excellence, celle qui maintient l'unité hiérarchique dans la diversité des fonctions ou des aptitudes. Si, comme je l'ai montré dans ma dernière Leçon, la mission de l'Église est de ramener le genre humain à l'unité religieuse et morale, elle exige que chaque membre se renferme dans la part d'intelligence et de pouvoir que Dieu lui a donnée ; que le simple fidèle n'empiète pas sur le prêtre, ni le prêtre sur l'évêque, ni l'évêque sur le Pape, ni le Pape sur les droits de tous. En tant que vertu sociale, l'humilité devient plus nécessaire, à mesure que grandit le pouvoir ou l'intelligence: c'est ce que le Christ a voulu signifier par cette belle parole: que le plus grand d'entre vous se fasse le plus petit. Supposez ce sentiment éteint ou affaibli, vous avez le désordre au lieu de la paix et le schisme en place de l'unité.

Ce principe, développé par saint Clément dans sa Lettre aux Corinthiens, n'est point particulier à l'ordre ecclésiastique ou religieux; il s'applique à toute espèce d'ordre social. Dans l'État comme dans l'Église, l'humilité chrétienne, tranchons

le mot, est la condition essentielle de l'union et de la tranquillité publique, parce qu'en retenant chaque membre à sa place, elle subordonne l'un à l'autre et les coordonne entre eux. Voilà pourquoi le christianisme est la meilleure base des sociétés civiles: il substitue au sentiment exagéré de soi-même qui pousse à la révolte, le jugement vrai que chacun doit porter sur ses défauts et sur ses qualités, sur sa force et sur sa faiblesse; car loin d'être un mensonge qu'on cherche à s'imposer, l'humilité, comme l'a fort bien dit saint Bernard, est la connaissance véritable qu'on a de soi-même, *verissima suî ipsius cognitio*. Ce qui se passe autour de nous prouve jusqu'à l'évidence la justesse de ces réflexions. Pour expliquer le malaise social qui nous travaille, les uns disent que nous manquons de foi, les autres que nous manquons de raison; ceux-ci, d'autorité; ceux-là, de liberté. Ce qui nous fait le plus défaut, à mon avis, c'est là vertu sociale par excellence, l'humité chrétienne. Je sais que ce langage risque fort de passer pour trop mystique Mais mystique ou non, c'est le langage du bon sens et de la vérité. Par un préjugé que je n'hésite pas à qualifier de déplorable, on relègue l'humilité, comme beaucoup d'autres vertus chrétiennes, dans le domaine de l'ascétisme pur, sans se douter que ce sont les assises mêmes de la société. Assurément de pareilles légèretés trahissent peu de coup d'œil. Ce qui fait que ces vérités si simples, si élémentaires, sont généralement méconnues, c'est qu'on ne comprend plus assez que le citoyen présuppose l'individu, partant que l'ordre moral est la base de l'ordre social, et que celui-ci reçoit le contre-coup de toutes les atteintes portées à celui-là. Qu'est-ce qui trouble nos sociétés, Messieurs, non pas à la surface, mais au fond? C'est la haine de la supériorité qui ne souffre rien au dessus de soi, ce sentiment exagéré de sa propre valeur qui pousse à excéder la mesure, à sortir de sa sphère, qui fait que nul ne se croit à sa place, que le plus petit rhéteur, le plus mince écrivain, le plus pâle romancier s'estime de taille à pouvoir régenter la chose publique. Je ne veux pas faire d'histoire contemporaine, on en fait assez, Dieu merci! et sur tous les tons. Je

ne crois pas non plus qu'il soit de bon goût de nous faire plus mauvais que nous ne sommes; mais je n'ai pu m'empêcher, puisque mon sujet m'y amène, de toucher à cette grande plaie de l'époque, source permanente de troubles et de discordes. Tant il est vrai que les perturbations sociales ne s'expliquent entièrement que par les causes morales, que ce n'est ni aux lois ni aux institutions humaines qu'il faut demander le remède principal contre les maladies d un siècle ou d'un pays, mais à la réforme des mœurs et de l'individu, et que si le christianisme est, comme on l'a dit, la grande école du respect et de l'autorité, c'est parce qu'il est la seule école de l'humilité.

C'est donc avec une grande profondeur d'esprit que le pape saint Clément rappelait les Corinthiens à l'humilité pour les ramener à l'ordre et à l'unité. « Frères, leur écrit-il, soyons humbles d'esprit, déposons tout faste et toute arrogance, et cherchons à assoupir ces colères insensées. Faisons ce qui est écrit : Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le puissant de sa force, ni le riche de ses richesses ; mais que tous se glorifient dans le Seigneur, en le cherchant et en accomplissant ce qui est juste et droit. »

Tel est le langage que l'Église n'a cessé de tenir à ces esprits superbes qui cherchent à secouer le joug de son autorité. Elle se plaît à les entretenir dans la conscience de leur faiblesse, parce qu'elle sait que toute tentative d'insurrection prend son origine dans ce secret orgueil inné à l'esprit humain. Loin de contrarier par là l'intelligence dans son essor légitime, elle l'élève en dirigeant son vol. Ce serait une grave erreur de croire que l'esprit gagne en véritable force parce qu'il s'affranchit de toute règle. On ne va jamais plus loin et on ne pose jamais le pied plus sûrement que lorsqu'on sait sur quel terrain on se trouve et quelle voie il faut tenir. Or l'Église indique à l'esprit de l'homme la marche qu'il doit suivre, pour ne pas s'égarer dans l'objet de ses recherches. En lui présentant le dépôt des vérités que Dieu lui a confiées, elle lui ouvre une perspective que rien ne limite et

où il peut déployer toute la hardiesse de son coup d'œil. Si elle règle son activité, c'est un secours qu'elle apporte à sa faiblesse et non une entrave qu'elle met à sa force. Par là, elle cherche à le préserver de l'erreur, et l'erreur est le plus grand obstacle au progrès véritable de l'esprit humain. L'histoire de l'Église est là pour prouver que le génie a toute facilité pour éclore sous son aile maternelle, et que, privé de cette chaleur vitale, il languit au contraire et s'étiole peu à peu. Nous en avons vu de nos jours un exemple frappant. L'Église de France possédait dans son sein un homme de génie. Une intelligence profonde de la situation des esprits lui avait inspiré un chef-d'œuvre de logique et de style. Que ne faisaient point présager de pareils débuts. On eût dit que cette dictature du génie exercée par Bossuet au XVIIe siècle allait reparaître sous un autre nom. Un jour, il plut à cet écrivain de s'affranchir d'une règle qui faisait sa force. Vingt-cinq années s'écoulèrent depuis lors, cette période de la vie où le talent se révèle dans tout l'éclat de sa maturité : et quand je veux noter dans ce long intervalle ce qui a pu répondre à de tels commencements, je ne trouve à côté d'un seul ouvrage conçu en d'autres temps et gâté par la suite [1], qu'un petit nombre de pamphlets politiques, où l'on chercherait en vain la main ferme et puissante qui a tracé l'*Essai sur l'indifférence*. Voilà ce que l'on gagne à se frayer un sentier isolé en dehors de la grande voie suivie par l'Église : la décadence. Et puisque le nom de Bossuet est venu s'offrir à mon esprit à propos de M. de Lamennais, le génie resté fidèle à côté du génie en révolte, je me demande quelles entraves une règle infaillible et sûre a mises à l'intelligence du grand évêque ? En quoi a-t-elle gêné son essor ou limité son étendue. Ne sommes-nous pas en droit de supposer que sans elle il ne serait allé ni si haut ni si loin ? que sans ce fil conducteur il se serait égaré comme tant d'autres dans le labyrinthe de l'erreur ? qu'au lieu de se sentir à l'étroit dans ce cercle in-

1 *L'Esquisse d'une philosophie.*

flexible de la vérité, il le parcourait avec d'autant plus d'assurance que la sécurité de l'esprit en redoublait la vigueur? qu'il est redevable enfin à cette autorité régulatrice de ce suprême bon sens qui le sauve des extrêmes, de cette sûreté de coup d'œil à travers les événements de l'histoire, de cette élévation de la pensée qui n'excède point la mesure au milieu de ses hardiesses, parce qu'elle ne perd jamais de vue ni le point d'où elle est partie, ni le but où elle tend? Ce que je dis de Bossuet, je pourrais l'appliquer à saint Thomas d'Aquin, à saint Augustin, à tous ces esprits d'élite dont l'Église n'a comprimé ni l'élan ni la force. Tous se sont sentis à l'aise sous la tutelle de l'autorité ; et justement fière de cette lignée de génies, la plus nombreuse qui fut jamais, l'Église peut affirmer, sans crainte d'être démentie par l'expérience, qu'en traçant à la pensée des voies sûres elle en facilite la marche, et que la première condition du véritable progrès, c'est de reconnaître une limite et d'accepter une règle.

D'ailleurs, l'ordre n'est qu'à ce prix. Sans la soumission de toutes les volontés à une loi suprême, la confusion règne partout. Or, Dieu, qui est l'harmonie même, n'a pu vouloir le désordre dans le monde moral pas plus que dans le monde physique. C'est ce que saint Clément établit avec autant de vigueur que de precision. Après avoir cherché, dans l'exemple des justes de l'ancienne alliance et de Jésus-Christ lui-même, de quoi ramener les Corinthiens au sentiment de l'humilité, il s'arrête au spectacle de la nature pour y trouver une image de l'ordre que la soumission doit produire dans l'Église. Je citerai en entier cette belle page d'éloquence :

« Les cieux, mis en mouvement par la Providence de Dieu, lui obéissent en silence. Sans se contrarier l'un l'autre, le jour et la nuit achèvent le cours qu'il leur a prescrit. Le soleil et la lune, et le chœur des astres parcourent sous ses ordres et dans un parfait accord les orbites qu'il leur a tracées, et ne s'en écartent jamais. La terre, toujours féconde, fournit avec abondance et dans le temps marqué toutes les choses nécessaires à la nourriture des hommes, des animaux et de tout

ce qui respire à sa surface ; jamais elle ne change rien aux ordres qu'elle a reçus de Dieu. Les abîmes impénétrables et les régions les plus profondes de la terre sont toujours régis par les mêmes lois. La mer, cette immense étendue, bien que soulevée contre elle-même par l'agitation de ses flots, ne dépasse point les barrières dont il l'a environnée ; mais docile à sa voix, elle obéit à ce commandement : Tu viendras jusqu'ici, et tes flots se briseront sur toi-même. L'Océan, que les hommes n'ont pu encore pénétrer, et les mondes qui existent au delà, suivent fidèlement les ordonnances invariables qu'il leur a prescrites. Les diverses saisons, le printemps, l'été, l'automne, l'hiver, se succèdent paisiblement l'une à l'autre. Les vents accomplissent leur ministère aux temps qui leur sont marqués, sans trouver le moindre obstacle. Les fontaines qui jaillissent pour l'usage et la santé des hommes présentent continuellement leurs mamelles fécondes comme autant de sources de vie. Enfin les plus petits animaux s'associent entre eux dans la paix et dans la concorde. C'est ainsi que le grand ouvrier, le Maître du monde, a voulu que toutes choses fussent réglées dans un accord parfait : ainsi s'est-il montré bienfaisant envers toutes ses créatures, mais bien plus encore envers nous, qui par Jésus-Christ Notre-Seigneur avons recours à ses miséricordes[1]. »

Voilà, Messieurs, l'image de l'ordre et de l'harmonie que la soumission aux lois divines doit produire dans le monde moral. Si je ne me trompe, vous avez remarqué dans ce tableau assez imagé un genre de description qui se ressent d'une influence étrangère, celle de l'éloquence grecque ; et de semblables passages sont trop rares dans les Pères apostoliques pour que je ne doive pas signaler ce premier résultat de l'action des littératures profanes sur l'éloquence chrétienne. Clément emprunte sa comparaison à la nature physique, parce que nulle part ailleurs ce concert de toutes les créatures à réaliser le plan divin n'est plus parfait. Sans doute, il n'en est

1. Ire *Ép. aux Cor.*, xx.

pas absolument du monde des intelligences comme du monde des corps régis par la loi mathématique : ici, c'est la nécessité qui entretient l'harmonie, là c'est la liberté qui se range sous la loi ou s'en écarte, et qui par conséquent peut troubler l'ordre à son gré. Mais il n'en reste pas moins vrai que l'ordre doit se retrouver dans le monde moral, qu'en le troublant la liberté abuse d'elle-même, que l'accord des intelligences et des volontés ne peut résulter que de l'obéissance aux lois divines ; et qu'enfin, pour faire conspirer tous ses membres au même but, la société religieuse, comme la société civile, a besoin d'une hiérarchie de pouvoirs et de fonctions fortement organisée.

C'est ce parallèle entre les deux grandes parties de l'ordre moral, la société civile et la société religieuse, que le pontife romain développe avec beaucoup de sagacité. Après avoir cherché dans la nature l'image de l'ordre qui doit régner dans l'Église, il se tourne vers l'État, et retrouvant dans la constitution militaire de l'époque cette grande loi de la subordination des pouvoirs, il poursuit :

« Considérons les soldats qui portent les armes sous nos princes : avec quel ordre, quelle promptitude, quelle soumission ils exécutent leurs volontés ! Tous ne commandent pas en chef ; tous n'ont pas sous leurs ordres mille hommes, ni cent, ni cinquante, et ainsi de suite ; mais chacun reste à son poste et remplit les fonctions qui lui sont assignées par l'empereur ou par les généraux. Les grands ne peuvent pas exister sans les petits, ni les petits sans les grands, mais il y a entre les uns et les autres des rapports nécessaires qui profitent à tous[1]. »

De l'État, Clément descend à l'individu, et s'emparant de la belle idée que saint Paul avait développée dans sa première Épître aux Corinthiens[2], il signale dans l'organisation corporelle cette diversité de fonctions d'où résulte l'harmonie :

1. XXXVII.
2. XV, 23.

« Prenons pour exemple notre propre corps. La tête sans les pieds n'est rien, ni les pieds sans la tête; mais les moindres parties du corps sont utiles et nécessaires au corps entier. Toutes conspirent au même but et sont subordonnées entre elles pour la conservation de l'ensemble[1]. »

C'est ainsi que l'évêque de Rome disposait l'esprit des Corinthiens à la soumission aux pouvoirs légitimes dans l'Église. Car enfin, si nul corps individuel ou social ne peut exister sans un ensemble de fonctions subordonnées entre elles, si l'obéissance aux lois établies est la première condition de l'ordre, dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique, pourquoi n'en serait-il pas de même dans la société religieuse? L'analogie générale suffirait déjà pour conclure à l'existence d'une hiérarchie de pouvoirs dans l'Église. Elle, qui a pour mission de ramener le genre humain à l'unité religieuse et morale, doit être investie d'une autorité capable de prévenir ou de réprimer toute division, tout schisme. Mais l'évêque de Rome ne s'en tient pas à cette induction si légitime à tous égards; il place sous les yeux des Corinthiens les dispositions formelles du fondateur de la religion chrétienne. De là ce passage si net, si concluant sur la hiérarchie, qui coupe court aux difficultés suscitées par quelques écrivains protestants sur la constitution primitive de l'Église. Car ce serait vouloir fuir la vérité, que de ne pas ajouter foi au témoignage d'un disciple de saint Paul écrivant une vingtaine d'années après la mort de son maître, et qui, pour me servir des expressions d'Eusèbe, avait encore la voix des apôtres dans les oreilles et leurs exemples sous les yeux[2]. Aussi Néander a-t-il cherché à éluder la force de l'argument en déclarant, sans fournir un mot de preuve, que le passage en question est dû à une interpolation[3]. Si c'est une chose fort commode de se débarrasser ainsi d'un argument qui gêne, on conviendra également que c'est la réponse de ceux qui ne savent ou ne veulent pas en faire.

1. XXXVII. — 2. *Hist. ecclés.*, V, 6. — 3. Id. I,362.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, que la controverse sur la constitution primitive de l'Église est une de celles qui ont été le plus agitées entre les catholiques et les protestants. Tandis que l'Église catholique affirme et prouve par une tradition non interrompue que sa forme essentielle dérive du Christ même et des apôtres, que dans la suite des temps cette forme a pu se développer sans varier, les sectes protestantes ont imaginé divers systèmes pour adapter les faits à leurs opinions préconçues. Selon les quakers, les indépendants, les piétistes, et par un singulier accord, la plupart des rationalistes, l'absence même de tout gouvernement particulier aurait été la forme primitive de l'Église : ils étendent ainsi la dignité de prêtre à tous les fidèles qu'ils confondent dans une égalité parfaite. Peu satisfaits de ce radicalisme absolu, les presbytériens et les calvinistes prétendent que les premières communautés chrétiennes étaient régies par un collége de prêtres parfaitement égaux entre eux, sans que nul exercât d'autorité sur les autres. Enfin, les anglicans et les épiscopaux admettent bien que parmi les prêtres il y en avait un qui, sous le nom d'évêque, était supérieur aux autres par son caractère et l'étendue de son pouvoir, mais ils rejettent la primauté de l'évêque de Rome ; et sur ce point le schisme grec leur donne la main. Nous avons déjà vu comment l'Épître du pape saint Clément aux Corinthiens réfute ce dernier système, en prouvant que dès le 1er siècle l'évêque de Rome intervenait avec une autorité paternelle dans les affaires intérieures des autres Églises. Mais ne revenons pas là-dessus : il n'y a pas un point mieux établi dans l'Évangile que la primauté de saint Pierre, ni un fait que la tradition ait environné de plus de lumière. D'après ce que je viens de dire, vous avez suivi, si je ne me trompe, la marche progressive de cette triple négation, passant de l'évêque de Rome à l'épiscopat entier et de là au sacerdoce, pour démolir pièce à pièce la constitution de l'Église. Planck, surintendant de Goettingue, est le théologien allemand qui a le mieux fait valoir l'explication rationaliste de la hiérarchie

catholique [1]. Après lui, Néander a pris à tâche de prouver que dans l'origine tous les fidèles étaient prêtres, et que dès le IIe siècle le christianisme s'est écarté de sa forme primitive [2]: étrange opinion dans la bouche d'un homme qui croit à la divinité de la religion chrétienne, car dans ce cas l'œuvre du Christ ne lui aurait guère survécu. Enfin, le savant auteur de l'*Histoire de la civilisation en France*, qui a importé parmi nous la plupart de ces idées allemandes, a essayé de concilier entre eux ou du moins d'expliquer par les faits ces divers systèmes. Obéissant à cette tendance éclectique de son esprit qui jette tant de vague sur ses doctrines, il cherche à établir que le système égalitaire, le système presbytérien et le système épiscopal existaient tous en germe au Ier siècle, que chacun peut se rattacher à quelque fait et invoquer quelque autorité [3]. A l'entendre, l'Église primitive aurait été une espèce de chaos social, où les principes les plus contradictoires se seraient développés côte à côte et détruits l'un par l'autre. Il n'a pas même l'air de se douter qu'il eût pu venir à l'esprit du Christ et des apôtres, ce que le plus mince législateur regarderait comme de première nécessité, de donner une forme quelconque à la société fondée ou propagée par eux. Selon lui, c'est le temps et les circonstances qui expliquent tout, qui ont fait prévaloir tour à tour le système épiscopal sur le système presbytérien, et celui de la monarchie pure sur ce qu'il appelle l'aristocratie épiscopale. Assurément tout cela est fort léger. Il me semble qu'au lieu d'imaginer des théories en l'air lorsqu'il s'agit de la constitution de l'Église, le parti le plus simple et le plus sûr serait de recourir aux monuments primitifs de la tradition, aux écrits des apôtres et à ceux de leurs disciples. Cela peut paraître moins ingénieux que de chercher le germe politique de l'épiscopat dans la population ou la richesse des villes,

1. *Histoire de la naissance et des progrès de la constitution ecclésiastique de la société chrétienne*, Hanovre, 1803.

2. *Hist. ecclés.*, I, 100 et suiv., *Le siècle des apôtres.*

3. 3e Leçon.

mais dans des matières si graves, l'ingénieux devient puéril. Il est évident que personne n'est plus à même de nous renseigner sur la forme primitive de l'Église, que ceux qui l'ont établie ou leurs successeurs immédiats. Or voici, Messieurs, ce que le pape saint Clément écrivait aux Corinthiens, dans une lettre qu'au témoignage d'Eusèbe on lisait publiquement tous les dimanches, pendant trois siècles, dans beaucoup d'Églises[1].

Pour expliquer la constitution de l'Église, Clément prend son point de départ dans l'Ancien Testament dont il rapproche l'organisation hiérarchique de celle du Nouveau. Ce rapprochement seul prouve déjà la fausseté du système de Néander et de ceux qui ont marché sur ses traces. Car, si dans l'origine tous les fidèles avaient été prêtres dans le sens propre et rigoureux du mot, toute comparaison entre le sacerdoce de la loi ancienne et celui de la loi nouvelle devenait impossible. Au contraire, saint Clément appuie fortement sur ce rapport des deux Testaments : il énumère avec soin les trois degrés de la hiérarchie mosaïque, le souverain pontificat, le sacerdoce inférieur et le ministère lévitique ; puis il ajoute que les laïques n'ont aucune de ces attributions. Voici ses paroles : « Au grand prêtre ont été assignées ses fonctions liturgiques, aux prêtres leur rang déterminé, et aux lévites leur ministère propre. Quant aux laïques, ils sont liés par les ordonnances qui concernent le peuple[2]. » Or, c'est précisément cette gradation de pouvoirs dans le clergé et cette distinction du clergé et des laïques qu'il transporte dans le Nouveau Testament, car il ajoute immédiatement après, en s'adressant aux Corinthiens : « Donc que chacun d'entre vous, mes frères, reste dans son ordre, et que sans dépasser les limites de son ministère, il rende grâce à Dieu dans la pureté de sa conscience[3]. » Une pareille recommandation eût été absurde, si tous les membres de l'Église de Corinthe avaient

1. *Hist. ecclés.*, III.
2. C. XL.
3. C. XLI.

été sur un pied d'égalité parfaite. Je sais bien que ce rapprochement des deux sacerdoces ne plaît guère aux protestants ; mais il ne s'agit pas de savoir s'il plaît ou s'il déplaît à tel ou à tel parti. Est-il exact? Telle est la question. Or là-dessus, un disciple des apôtres écrivant vers l'année 96 mérite plus de créance qu'un professeur de Goettingue ou de Berlin parlant au XIXe siècle. D'ailleurs, tout justifie cette comparaison : la loi mosaïque n'a de sens complet que par le christianisme qu'elle préfigure dans ses lignes essentielles. Dès lors n'est-il pas naturel que les trois degrés de la hiérarchie mosaïque se retrouvent en un sens plus relevé dans la hiérarchie chrétienne? Mais l'évêque de Rome va plus loin : il prend la constitution de l'Église à son origine, dans la pensée du Christ et des apôtres :

« Les apôtres, écrit-il, nous ont annoncé l'Évangile de la part de Jésus-Christ et Jésus-Christ de *la part de Dieu*. Jésus-Christ a donc été envoyé par Dieu et les apôtres par Jésus-Christ, et tout cela s'est fait dans l'ordre convenable d'après la volonté divine. C'est pourquoi, ayant reçu leur mission, remplis d'une foi parfaite par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et confirmés dans leur foi par la parole de Dieu, ils sont partis avec toute la confiance de l'Esprit-Saint, annonçant la venue du royaume de Dieu. En prêchant ainsi dans les villes et dans les campagnes, ils ont pris les prémices de la foi, et après avoir éprouvé par l'esprit ces nouveaux convertis, ils les ont institués évêques et diacres de ceux qui devaient se convertir plus tard [1]... »

Assurément, on ne saurait être plus explicite sur l'existence d'un gouvernement dans l'Église naissante. Ne dites donc pas que dans l'origine le sacerdoce était commun à tous les fidèles [2], et qu'aucune association morale ne commence par la séparation du peuple et du gouvernement [3]. Voici un témoin oculaire, évêque lui-même, qui se lève du milieu du premier siècle pour affirmer que les apôtres plaçaient à

1. C. XLII.
2. Néander, *Hist. ecclés.*, I, 101 et suiv.
3. M. Guizot, *Hist. de la Civil. en France*, 3e leçon.

la tête de chaque communauté chrétienne des chefs spirituels et qu'ils agissaient ainsi sur l'ordre de Dieu. Mais le pape saint Clément ne se contente pas de constater le fait ; il en explique la cause, et cette cause est celle que nous donnions tout à l'heure : c'est que l'autorité est le principe de l'unité, et qu'en dehors d'elle il n'y a que troubles et divisions. Déjà Moïse, dit-il, inspiré par Dieu, avait compris cette loi fondamentale de toute société : c'est pourquoi il restreignit le souverain pontificat à la famille d'Aaron. Religion universelle de l'humanité, le christianisme excluait par là même tout privilége de caste et de tribu ; mais il n'en fallait pas moins que le pouvoir spirituel se transmît dans son sein suivant un mode de succession régulier et permanent. C'est, Messieurs, ce que Clément établit en examinant le droit à la lumière des faits:

« Les apôtres firent comme Moïse. Ils savaient par Notre-Seigneur Jésus-Christ que des contentions s'élèveraient touchant la dignité épiscopale. Voilà pourquoi, doués qu'ils étaient d'une prévision parfaite, ils établirent ceux que je viens de dire (les évêques et les diacres) ; ensuite ils fondèrent la règle de succession, afin qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés fussent chargés à leur place de leur ministère. Ceux donc qui ont été institués par les apôtres, ou dans la suite par d'autres hommes irréprochables, avec l'assentiment de l'Église entière, qui ont gouverné paisiblement le troupeau du Christ en toute humilité, et auxquels tous ont rendu témoignage depuis de longues années, nous pensons qu'il est injuste de les priver de leurs fonctions. Car ce n'est pas une faute légère de dépouiller de l'épiscopat ceux qui ont offert les dons saintement et sans reproche. Heureux les prêtres qui ont déjà achevé leur carrière, et qui à leur mort ont recueilli le fruit d'une vie parfaite ! Ils n'ont pas à craindre qu'on les bannisse du lieu qui leur a été assigné. Or, nous voyons que la bonne administration de plusieurs ne vous a pas empêchés de leur enlever par force un ministère qu'ils remplissaient avec honneur et sans reproche[1]. »

1. C. XLIV.

Il me paraît impossible d'établir plus clairement, en droit comme en fait, la permanence du pouvoir spirituel dans l'Église. Pour maintenir l'unité au moyen de l'autorité, les apôtres, dit saint Clément, instituaient dans les villes où ils avaient prêché, des évêques et des diacres, qu'ils choisissaient parmi les premiers convertis, en leur imposant les mains. Que l'écrivain apostolique ait voulu désigner uniquement sous le nom de ἐπισκόποι, surveillants, des évêques proprement dits ou des prêtres du premier et du second ordre à la fois, il importe peu : le nom ne fait rien à la chose, et nous verrons tout à l'heure que ce mot se prenait quelquefois dans les deux sens. En tous cas, nous avons là deux éléments de la hiérarchie, les ministres supérieurs désignés sous le nom d'évêques, et les ministres inférieurs ou les diacres. Du vivant des apôtres, ces chefs spirituels choisis par eux gouvernaient les églises sous leur autorité suprême. Mais il s'agissait d'assurer la permanence du pouvoir après la mort des apôtres, et c'est ici que l'épiscopat apparaît dans le sens propre du mot. Lors donc, continue saint Clément, que les apôtres eurent ainsi établi des chefs spirituels dans toutes les églises, ils ordonnèrent qu'après leur mort, quelques-uns de ceux-ci leur succèderaient dans le pouvoir d'en instituer d'autres ; et ces successeurs des apôtres dans le pouvoir d'ordination, ce sont les évêques proprement dits, dans la signification précise que nous attachons à ce mot. Voilà pourquoi saint Clément reproche aux Corinthiens d'avoir destitué des prêtres institués par les apôtres eux-mêmes ou par leurs successeurs, c'est-à-dire par les évêques. Ce passage de l'Épître a paru si concluant au docteur Rothe[1], l'un des savants protestants les plus distingués de

1. *Les origines de l'Église chrétienne et de sa constitution*, Wittemberg, 1837. Ce passage de S. Clément était trop important pour ne pas donner lieu à des interprétations diverses. Si on l'examine de sang-froid et sans préoccupation, il offre un sens clair et précis. Deux points ont particulièrement divisé la critique : le mot ἐπινομή, que la version latine rend par *ordinatio*, et le verbe κοιμηθῶσιν, *decessissent*, que les uns rapportent aux apôtres, et les autres aux évêques et aux diacres dont il est question

l'Allemagne, qu'il n'a pu s'empêcher d'y voir l'origine apostolique de l'épiscopat dans le sens catholique du mot, et MM. Bunsen et Baur n'ont pu lui répondre qu'en torturant le texte. Un exemple suffira pour éclaircir le fait. Saint Paul écrit à Tite qu'il a préposé au gouvernement spirituel de l'île de Crète : « Je t'ai laissé en Crète afin que tu corriges tout ce qui est défectueux et que tu établisses des prêtres dans chaque ville, selon l'ordre que je t'ai donné. » Voilà

plus haut ; or il est évident qu'il ne peut s'agir ici que des apôtres : les règles de la grammaire l'exigent absolument. Si le sujet du verbe κοιμηθῶσιν n'était pas le même que celui du verbe δεδώκασιν, il devrait être exprimé par ἐκεῖνοι ou par un pronom semblable, désignant les évêques et les diacres. Aussi, dans son livre sur l'*Origine de l'Episcopat*, I, p. 56, le docteur Baur, de Tubingue, n'a point osé faire cette brèche à la grammaire, bien que son opinion pût y gagner. Quant au substantif ἐπινομή, *apostoli dederunt ordinationem*, il dérive du verbe ἐπινέμειν, qui s'entend, chez les anciens, du droit de pâturage sur un sol étranger (Xénophon, *Cyropédie*, III, 2, 23), ou du feu qui gagne autour de lui (Plut., *Vie d'Alex.*, 35; Elien, *de Nat. an.*, XII, 23), soit enfin de la ligature dont les médecins se servent pour bander un membre blessé (Gallien). Il est clair qu'aucune de ces significations ne convient au passage de S. Clément. C'est dans Hésychius que le mot ἐπίνομος se trouve avec la signification d'héritier. Ἐπινομή serait alors la disposition testamentaire, ce qui s'accorde parfaitement avec le passage où les apôtres établissent la règle de succession qui devait être en vigueur après leur mort. ἐὰν κοιμηθῶσιν, *cum decessissent*. Mais comme nous ne voulons pas attacher trop d'importance à ce mot dont le docteur Rothe nous paraît avoir donné le véritable sens, *testamentariche verfugung*, disposition testamentaire, nous le prenons dans sa signification la plus large, celle de précepte, ordonnance, disposition, ce que tout le monde nous accordera sans peine; or cela suffit pour conserver à l'argument toute sa force. Rothe a parfaitement compris qu'il ne peut s'agir ici que de l'acte par lequel les apôtres instituent pour leurs seuls successeurs les évêques dans le sens catholique du mot; mais il se trompe en disant que jusque-là il n'y avait eu que des prêtres et des diacres. Il n'est question ici que de la disposition expresse par laquelle les apôtres, sur l'ordre qu'ils en avaient reçu de Jésus-Christ, attribuèrent aux évêques seuls le droit de leur succéder dans la plénitude de leurs pouvoirs d'ordination et de juridiction. Quant aux conjectures arbitraires de Bunsen (*Ignace d'Antioche et son temps*, 98), de Turner (*Apud Usserium de epist. Ignat.*), de Ritschl (*l'Église primitive*, p. 371), qui proposent de remplacer ἐπινομή par ἐπιμονή, permanence, ou par ἐπιστολή, épître, il suffit de les indiquer. S'il était permis de changer ainsi les mots à loisir, le texte d'aucun auteur ne serait plus en sûreté.

donc un homme, à la tête de tout une Église, chargé d'instituer des prêtres dans toutes les villes et par conséquent supérieur à eux. Il en est de même de Timothée, auquel saint Paul écrit de n'imposer légèrement les mains à personne, de ne recevoir d'accusation contre un prêtre que sur la déposition de deux ou trois témoins : ce qui prouve que Timothée possédait un pouvoir d'ordination et de juridiction qui le constituait dans un rang supérieur à celui des simples prêtres. C'est ainsi qu'en rapprochant les faits primitifs du christianisme, les écrits des apôtres et ceux de leurs disciples, on arrive à cette conclusion évidente, que dès l'origine la hiérarchie de l'Église comprenait trois degrés bien distincts : les apôtres et leurs successeurs investis par eux, comme dit saint Clément, du pouvoir de transmettre à d'autres le ministère sacré, chargés, comme Tite et Timothée, de gouverner une Église particulière ; puis les prêtres dont la fonction essentielle consiste, selon saint Clément, à *offrir les dons*, à *faire l'action liturgique*, c'est-à-dire à offrir le sacrifice de l'Eucharistie ; et enfin les diacres ou ministres inférieurs placés au dernier rang de la hiérarchie. Les Épîtres de saint Ignace, que nous étudierons plus tard, achèveront de mettre cette vérité dans tout son jour.

Pour échapper aux conclusions qui ressortent de l'examen de ces faits les presbytériens et les calvinistes se prévalent de ce que le nom de prêtre et celui d'évêque sont quelques fois pris l'un pour l'autre dans les monuments de l'Église primitive. Cette synonymie d'expressions est incontestable. Ainsi pour ne citer qu'un exemple, au xxe chapitre des Actes des apôtres, saint Luc appelle évêques ceux qu'un peu plus haut il désignait sous le nom de prêtres. Dans l'Épître que nous avons sous les yeux, saint Clément, tout en distinguant les pouvoirs, emploie indifféremment l'une ou l'autre qualification. Mais il n'en résulte absolument rien contre la subordination des simples prêtres aux évêques proprement dits. De ce que le nom d'*imperator* était commun à l'empereur romain et aux généraux victorieux, il ne s'en suit pas que

les pouvoirs fussent égaux de part et d'autre. Saint Pierre appelle Jésus-Christ lui-même « l'évêque des âmes »[1] ; on ne dira pas qu'entre le Christ et un évêque il n'y a pas de différence. Saint Pierre et saint Jean s'intitulent prêtres[2] ; personne n'en conclura que le pouvoir apostolique ne fût supérieur à celui des prêtres. Rien de plus facile à expliquer que cet emploi alternatif des mêmes termes pour désigner deux classes de personnes ou de pouvoirs bien distincts. Comme tous les évêques sont prêtres, cette dernière qualification leur convenait parfaitement ; encore aujourd'hui rien n'est plus fréquent que des locutions pareilles, « les prêtres disent ceci, les prêtres enseignent cela », sans qu'il vienne en idée à personne de vouloir confondre les évêques avec les simples prêtres. Eu égard à son étymologie, le mot prêtre signifie ancien, *senior* ; or, c'est parmi les anciens de la communauté qu'on choisissait d'ordinaire les ministres du premier et du second ordre : l'âge accompagnait la dignité, mais ne la constituait pas ; car saint Paul écrit à l'évêque Timothée : « Que personne ne méprise ta jeunesse[3]. » De même, en prenant le mot dans sa signification native, évêque veut dire surveillant, or, les simples prêtres surveillaient également, dans la mesure qui leur était propre, la foi, les mœurs des fidèles ; par conséquent cette dénomination appliquée à leur ordre n'avait rien que de très-naturel. Plus tard l'usage et le besoin de préciser le sens des mots les firent réserver : et pourtant, au IIIe siècle encore, nous voyons saint Cyprien, le plus ardent défenseur de la distinction de l'épiscopat et de la prêtrise, s'intituler prêtre, tout évêque de Carthage qu'il était[4]. » Je ne puis donc voir dans tout cela qu'une pure chicane de mots, et dans le cas présent, une véritable querelle d'Allemand. L'essentiel est d'établir que parmi ces membres de la hiérar-

1. S. Petri, II, 25.
2. Ibid., V, 1. — IIe *Ep. de S. Jean*, I, 1.
3. Ire *Ep. à Timothée*, IV, 12.
4. Ad id vero quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus et Fortunatus... *Ep.* V.

chie appelés anciens, ou surveillants, ou préposés, ou comme on voudra, il y en avait un qui, en qualité de successeur des apôtres, héritait comme Tite ou Timothée, de leur pouvoir d'ordination et de juridiction suprême ; or c'est ce que prouvent évidemment les écrits des apôtres et des Pères apostoliques. Dès lors toute discussion de mots devient superflue, ou n'est bonne tout au plus qu'à amuser les critiques.

Revenons à saint Clément et à l'Épitre aux Corinthiens. Nous avons vu, Messieurs, comment il cherche à inculquer à ses lecteurs le précepte de l'obéissance aux pouvoirs légitimes, en déroulant à leurs yeux le plan divin de la constitution de l'Église. Bien qu'il ne faille pas chercher à travers l'épanchement familier d'une lettre, un ordre d'idées tellement rigoureux que les digressions n'y trouvent point de place, le thème développé par l'évêque de Rome peut se résumer en quelques lignes. L'orgueil est la cause morale du schisme : l'humilité au contraire est la source de l'unité, parce qu'elle est le principe de l'obéissance. Ici Clément fait un pas de plus. Car l'unité elle-même d'où résulte la communion des esprits à quelle fin doit-elle aboutir ? A la communion des cœurs dans la charité. Tel est le but suprême du christianisme, dont la mission n'est pas seulement de réduire le genre humain sous la règle d'une même foi, mais d'unir les cœurs entre eux par le lien de l'amour. Or, l'amour suppose la concorde, et la concorde ne peut exister sans l'unité. C'est ainsi que le pontife romain parcourt tout l'ordre moral pour y trouver les fondements de l'ordre social. Permettez-moi de terminer par ce beau tableau de la charité, digne d'être comparé à celui que saint Paul trace dans sa première Épître aux Corinthiens, à laquelle il emprunte quelques traits :

« Qui pourrait décrire le lien de la divine charité ? Où trouver des paroles convenables pour célébrer sa magnificence et sa beauté ? La hauteur à laquelle nous élève la charité est incommensurable. La charité nous tient collés à Dieu ; elle

couvre la multitude des péchés; elle supporte tout, elle souffre tout patiemment ; elle ne s'enfle ni ne s'abaisse. La charité ne connaît pas de schisme, elle n'excite pas de sédition ; mais elle fait tout dans un esprit de paix et de concorde. C'est dans la charité que les élus de Dieu ont atteint la perfection ; sans elle rien n'est agréable à Dieu. C'est dans la charité que le Seigneur a pris notre nature sur lui ; c'est par l'amour qu'il nous portait que Notre-Seigneur Jésus-Christ, obéissant à la volonté divine, a offert son sang pour nous, sa chair pour notre chair et son âme pour nos âmes [1]. »

Tel est, Messieurs, le langage plein d'onction et de fermeté par lequel le pontife romain cherchait à étouffer la première tentative de schisme dans l'Église naissante. C'est par ce touchant appel à l'union des cœurs qu'il couronne cet enseignement substantiel et nourri. Il efface en quelque sorte l'autorité du juge derrière la bonté du père. Ce n'est pas à nous, dit-il, que les rebelles doivent céder, mais à la volonté divine. Il exhorte ceux qui sont restés fidèles à prier pour leurs frères dissidents, afin que Dieu leur accorde l'esprit d'humilité et de modération. Il conjure les auteurs de la sédition de rentrer dans l'obéissance due à leurs prêtres, et de s'infliger à eux-mêmes une pénitence salutaire. Il espère enfin que les trois envoyés partis pour Corinthe ne tarderont pas à remplir son cœur de joie en lui rapportant la nouvelle du parfait rétablissement de l'ordre. L'esprit le plus pur du christianisme se révèle dans ce beau monument de l'éloquence chrétienne du premier siècle : en établissant de la manière la plus nette et la plus ferme l'existence et la nécessité d'un pouvoir dans l'Église, il nous enseigne en même temps que ce pouvoir tout spirituel doit s'exercer dans l'humilité et se tempérer par l'amour.

1. C. XLIX.

HUITIÈME LEÇON

Tableau de la prédication évangélique dans ses premières luttes avec le paganisme et les hérésies. — Classe d'écrits désignés sous le nom générique de *Clémentines :* les Reconnaissances, les Homélies et l'Épitome ou abrégé de ces dernières. — Plan général de ce roman théologique. — Analyse. — Peinture de la société chrétienne et du monde païen dans les deux premiers siècles. — Le mouvement des idées et des doctrines personnifié dans quelques types principaux. — Résumé et sens moral de chacune des parties de ce drame historique. — En quoi le récit des Reconnaissances diffère de celui des Homélies et de l'Épitome.

Messieurs,

Le pape saint Clément est une des plus grandes figures de l'antiquité chrétienne. Nous avons vu également que sa première Épître aux Corinthiens est un des monuments les plus remarquables de l'éloquence sacrée dans les Pères apostoliques. D'abord, cette intervention du pontife romain dans les affaires intérieures d'une Église lointaine fournit par elle-même un argument presque décisif en faveur de la suprématie du siége de Rome. De plus, en signalant dans l'orgueil la cause morale du schisme et dans l'humilité le principe conservateur de l'unité, Clément fait ressortir le rapport intime qui relie entre eux l'ordre moral et l'ordre social, dont l'un sert de fondement à l'autre. Le soin qu'il prend d'inculquer aux Corinthiens l'obéissance à la hiérarchie comme condition essentielle de l'ordre prouve qu'aux yeux de l'Église primitive l'unité de doctrine était inséparable de l'unité de gouvernement. En rattachant au Christ et aux apôtres l'établissement de la hiérarchie et de ses divers degrés, le disciple de saint Paul détruit à l'avance les systèmes rationalistes sur la constitution de l'Église primitive. Enfin, l'esprit de mansué-

tude que respire la lettre, le ton d'autorité paternelle qui s'y révèle d'un bout à l'autre, indiquent le véritable caractère du pouvoir ecclésiastique, qui consiste à être basé sur l'humilité et tempéré par l'amour.

Voilà ce qui résulte de ce document primitif de la littérature chrétienne. Mais avant de parcourir les autres écrits de saint Clément ou du moins ceux qui portent son nom, une question toute naturelle se présente à nous. Qu'était-ce que cet homme qui a joué un si grand rôle dans l'antiquité chrétienne ? Avons-nous quelques détails précis sur son origine et sur sa vie? C'est à quoi prétend répondre un des ouvrages les plus curieux, les plus intéressants, les plus originaux que possède la littérature de l'Église, savoir, le roman théologique des *Clémentines*.

Je dis, Messieurs, que les Clémentines prétendent répondre à cette question, car en réalité leur témoignage n'est rien moins que certain. Ce qu'il faut tout d'abord admettre comme un fait indubitable, c'est que, sous la forme dans laquelle nous les possédons, elles ne peuvent être l'ouvrage de saint Clément. Sans parler du reste, on y trouve la réfutation d'hérésies qui n'ont paru qu'à la fin du IIe siècle, comme celle des Marcionites. De là vient qu'il s'est rencontré çà et là quelques rares défenseurs de leur authenticité [1], leur origine ou leur caractère apocryphe est un fait acquis à la science et admis par tout le monde. Mais cela ne détruit pas l'intérêt dogmatique et littéraire qu'elles peuvent offrir.

Sous ce nom de Clémentines, je comprends toute cette classe ou famille d'écrits semblables, qui se rattachent à saint Clément, dont ils entremêlent la biographie des discussions théologiques de son temps. A part quelques divergences assez sensibles dans les doctrines et dans les faits,

1. Sichard, en tête de la première édition des *Recognitiones;* Bâle, 1526. Gruterus Venradius, préface aux *Clémentines;* Cologne, 1570. — *Les Clémentines,* traduites en allemand par Gottfried Arnold; Berlin, 1702. — Petersen, *Nubis testium veritatis de regno Christi glorioso;* Francfort sur-le-Mein, 1696. — Kestner, dans son livre des *Agapes;* Iéna, 1819.

leur thème est identique au fond, et consiste à broder sur un canevas vrai ou faux, emprunté à la vie de saint Clément, un tissu doctrinal plus ou moins lié. Ce sont d'abord vingt *Homélies* ou entretiens, précédées de deux Épîtres de saint Pierre et de saint Clément à saint Jacques [1] ; puis les dix livres des *Reconnaissances*, ainsi appelées parce que les divers membres de la famille de saint Clément se retrouvent successivement après s'être perdus de vue ; enfin un *Epitome* ou abrégé des deux ouvrages précédents, adressé comme eux à saint Jacques, évêque de Jérusalem. Selon toute apparence, la littérature Clémentine ne se bornait pas à ces divers produits : il me paraît même hors de doute qu'une rédaction primitive a dû servir de fond commun à tous ces remaniements postérieurs. Mais il ne nous reste plus que les trois ouvrages dont je viens de faire mention, et parmi eux, les Reconnaissances ne nous sont parvenues que dans la traduction latine qu'en a faite Rufin d'Aquilée.

Ce que je viens de dire justifie en partie le titre par lequel je désignais tout à l'heure ces productions littéraires, celui de roman théologique. L'auteur ou les auteurs, quels qu'ils soient, avaient-ils l'intention de composer un roman, dans le sens que nous attachons à ce mot, pour faire accepter leurs idées religieuses sous la forme attrayante d'un récit fictif, ou bien cherchaient-ils à faire passer pour vraiment historiques les détails de leur narration ? C'est ce qu'il est difficile de décider avec une entière certitude. D'une part, il ne me paraît guère possible d'admettre qu'ils aient voulu sérieusement faire accroire que saint Pierre ou saint Clément avait réfuté au Ier siècle l'hérésie de Marcion née au IIe ; d'autre part cependant, rien n'était plus familier aux hérétiques des premiers temps (et l'auteur des Clémentines l'est certainement), que de se mettre à couvert sous un grand nom pour faire prévaloir leurs doctrines personnelles. Voici donc comment je m'explique son procédé. Cherchant à obtenir créance pour

1. Nous ne possédons que depuis peu d'années le texte complet des *Homélies* dans l'édition qu'en a donnée Dressel. Gœttingue, 1853.

ses opinions particulières, il les met dans la bouche d'un personnage autorisé. A cet effet, il s'empare d'une donnée historique dont la base est à l'abri du doute, et mêlant le vraisemblable au vrai, la fiction à la réalité, il fond ensemble l'élément doctrinal et l'élément historique dans une œuvre qui, pour cette raison, mérite à juste titre d'être appelée un roman théologique. Cet artifice était aussi simple qu'habile, et l'auteur des Clémentines possédait à coup sûr un talent remarquable. Quand Tillemont dit quelque part que cet ouvrage n'est d'aucun prix ni d'aucune utilité, il commet à mon avis, une grave erreur [1]. Sa trame en est au contraire bien conçue, les situations pleines d'intérêt et la clarté de l'ensemble rachète suffisamment l'obscurité de certains détails. Quant à son importance dogmatique, je me réserve de la faire ressortir un peu plus tard. Mais, avant d'asseoir un jugement complet sur cette œuvre, qui, je le répète, est une des plus originales de la littérature des deux premiers siècles, il importe de la parcourir rapidement. C'est ce que nous allons faire en suivant d'abord le récit des Reconnaissances : puis nous signalerons les points où il diffère de celui des Homélies. Il nous sera facile dès lors de saisir leur véritable caractère en déterminant avec quelque précision leur auteur, leur date et leur lieu d'origine. Permettez-moi, Messieurs, de vous citer la première page du premier livre. Ce début va nous initier au but et à la forme de l'ouvrage entier.

« Moi Clément, né dans la ville de Rome, j'ai tâché de conserver mon cœur pur dès mon plus jeune âge, appliquant mon esprit à des questions qui le remplissaient de soucis et de tristesse. Car une idée provenant je ne sais d'où me portait souvent à réfléchir sur ma condition mortelle, et je me disais en moi-même : Y aura-t-il une vie après cette mort, ou bien serai-je replongé dans le néant ? Ai-je existé dans un monde autre que celui-ci avant de naître ? Et quand je ne vivrai plus, serai-je voué tout entier au silence et à l'oubli,

1. *Mémoire pour servir à l'hist. ecclés.*, t. II, p. 163.

de telle façon qu'on ne se souviendra plus même que j'ai existé ?... Mais, ce qui occupait également mon esprit, c'était de savoir si le monde a toujours existé, ou bien, dans l'hypothèse de sa création, à quelle époque il a reçu l'existence et ce qu'il était avant d'être fait. Car il me paraissait certain que si le monde a été fait, il doit être défait dans la suite : et alors je me demandais ce qu'il deviendrait. Peut-être, me disais je, toutes choses seront-elles ensevelies dans le silence de l'oubli, ou bien se trouveront-elles dans un état auquel l'esprit de l'homme ne peut atteindre en ce moment.

« Telles sont les pensées qui m'agitaient sans cesse, au point que l'affliction desséchait mon âme ; et ce qu'il y avait de plus pénible dans ma situation, c'est que plus je cherchais à les repousser ou à me convaincre de leur inutilité, plus ce flot d'idées venait assaillir mon esprit. Il y avait en moi un sentiment qui ne me laissait pas de repos, c'était le désir de l'immortalité. Car, comme l'expérience et la grâce du Dieu tout-puissant me l'ont révélé depuis, c'est précisément cette tension de l'esprit qui me portait à chercher la vérité et à reconnaître la vraie lumière. D'où il est résulté que je plaignais dans la suite ceux qu'auparavant, dans l'ignorance où j'étais, je croyais heureux.

« Dans cette perplexité où je me trouvais, je me tournai vers les écoles des philosophes, pour y apprendre quelque chose. Là, je ne rencontrai qu'un pêle-mêle d'affirmations et de négations, des disputes sans fin, un artifice de syllogismes qui ne cachait que des subtilités. S'agissait-il de l'immortalité de l'âme, j'étais heureux quand on l'affirmait, mais quand on la niait, je m'en allais la mort dans l'âme ; et cependant ni le pour ni le contre ne m'apparaissaient avec certitude. En tout cela je ne comprenais qu'une chose, c'est que les propositions semblaient vraies ou fausses, non point par elles mêmes, mais selon le talent de ceux qui les soutenaient. Or, malgré la difficulté qu'il y avait à saisir quelque chose de certain au milieu de toutes ces contradictions,

je ne laissais pas de m'y porter avec ardeur ; et, selon ce que je disais tout à l'heure, plus je cherchais à mépriser ces idées ou à m'en défaire, plus elles envahissaient mon esprit et devenaient pour moi tout ensemble une sorte de volupté et un tourment.

« Fatigué de ces vaines recherches, je me disais à moi-même : Pourquoi travailler en vain, puisqu'il est manifeste que toutes choses ont leur terme ? Si je ne dois plus exister après la mort, je me tourmente inutilement ; si au contraire, il y a une vie future, réservons-nous pour elle ; efforçons-nous de vivre avec piété et tempérance, pour ne pas y trouver une destinée encore pire, et ne pas souffrir un éternel tourment dans les flots sombres du Phlégéthon ou au fond du Tartare avec Sisyphe et Tityus, avec Ixion et Tantale, comme l'ont affirmé quelques sages. Mais, pensais-je incontinent après, ce sont des fables que tout cela. N'importe, dans le doute, le plus sûr est de bien vivre. Mais comment, répliquais-je ensuite, aurai-je la force de réprimer le penchant qui me porte au mal, si la justice a une récompense si incertaine ? Mais la justice elle-même, que doit-elle être pour plaire à Dieu? Cela est tout aussi peu certain pour moi que l'immortalité de mon âme, que l'existence d'une vie future. Et pourtant, je ne puis trouver le repos à moins d'être fixé sur ces questions. Que faire donc ? »

Certes, Messieurs, voilà un tableau peint d'après nature, ou, si vous le voulez, pris sur le vif. Ce soliloque, qui rappelle certains passages de Pascal, retrace à merveille l'état des esprits au déclin du paganisme, de ceux-là du moins que les croyances de la foule ne pouvaient pas satisfaire. Ici, nous apparaît dès le début le principal mérite des Clémentines, c'est d'offrir une peinture fidèle de la société païenne dans les premiers temps du christianisme. Ce jeune Romain qui se pose le problème de la destinée, et qui, au sortir de cet interrogatoire solitaire n'a trouvé que le doute et l'incertitude, c'est la personnification d'une époque qui aspirait à une solution qu'elle ne pouvait trouver. Là est le sens de

ce passage, où l'auteur a voulu exprimer, sous une forme dramatique, la nécessité d'une révélation. Or, lorsqu'on ouvre les auteurs païens de ce temps-là, on voit que telle était en effet la condition malheureuse des meilleurs esprits. Ils ne parvenaient pas à franchir le doute sur les questions fondamentales, celles que tout homme se pose et cherche à résoudre. D'une part, les fables vulgaires étaient tombées dans un discrédit complet, même parmi le peuple. « Pas un enfant, s'écriait Juvénal, ne croit à la barque de Caron et aux noires grenouilles qui barbotent dans les marais du Styx. » « Personne, écrivait Sénèque, n'est assez enfant pour craindre Cerbère. La royauté de Jupiter est un mensonge, disait Lucain [1]. » Vous voyez jusqu'où l'on poussait le mépris des anciennes croyances. Que faire dans ce cas? Consulter les philosophes pour apprendre d'eux quelque chose de certain sur l'immortalité de l'âme et sur la vie future? C'était le meilleur moyen de n'être fixé sur rien. Je suppose, en effet, qu'un jeune Romain comme Clément s'en allât trouver Sénèque, par exemple. Aujourd'hui le philosophe a des paroles magnifiques sur l'immortalité réservée aux grandes âmes, aux âmes vertueuses [2]; demain il dira que tout cela n'est que jeux de poëtes, *luserunt poetæ;* la mort, c'est le néant, *mors est non esse;* on ne saurait être malheureux quand on n'est plus rien, *non potest miser esse qui nullus est* [3]. De Sénèque à Pline, le doute se change en négation railleuse : « Contes puérils, s'écrie le naturaliste, rêves de l'orgueil humain! mensonges dont se berce une âme folle d'immortalité et qui veut se survivre à tout prix. Je vous le

1. Esse aliquos manes et subterranea regna
Et contum, et Stygio nigras in gurgite ranas,
Atque unâ transire vadum tot millia cymbâ
Nec pueri credunt, nisi qui nondum ære lavantur.
Sat. II, v. 149.

Sen., *Ep* 14. « Nemo tam puer est ut Cerberum timeat. » — Lucain. « Mentimur regnare Jovem. » (*Pharsal.*, VII.)

2. *Consol ad Marciam.*, 26.

3. *Ibid.* 19. L'épître 54 est encore plus formelle.

demande, en quelle partie de l'espace y aurait-il place suffisante pour tant d'âmes qui, depuis le commencement du monde, seraient sorties de leur corps [1] ? » Je ne veux pas dire que le matérialisme fût professé partout avec cette crudité de langage. Mais les esprits les plus graves, les plus honnêtes, mais Tacite lui-même n'atteignait pas au delà du doute : « Si, dit-il dans la Vie d'Agricola, *s'il est* un lieu pour les mânes des hommes vertueux ; si, comme il plaît aux sages de le penser, les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps [2].... » Telle est la forme dubitative sous laquelle le problème de la destinée s'offrait à son esprit. L'auteur des Clémentines a donc parfaitement retracé la situation douloureuse où devaient se trouver bon nombre d'intelligences, placées entre la fausseté évidente des fables du paganisme et les contradictions des philosophes. Que croire ? que faire ? Voilà ce qu'elles se demandaient après avoir parcouru ce cercle de recherches et d'agitations stériles. Et ce n'est pas seulement au Ier ou au IIe siècle de l'ère chrétienne, que nous trouvons ce malaise profond d'un esprit qui veut résoudre en dehors de la révélation divine l'énigme de la destinée humaine. L'histoire de Clément sera celle de saint Augustin et de tant d'autres, qui, après avoir essayé de tous les systèmes et frappé à la porte de toutes les écoles, ne trouveront partout que le vide et l'obscurité. Écoutons Rousseau. On dirait que l'auteur d'*Émile* n'a fait que traduire les Clémentines pour retracer sa propre histoire : « Je consultai les philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions ; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres ; et ce point, commun à tous, me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphants quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire ; si vous comptez les voix, cha-

1. *Hist. nat.*, VII, 55.
2. *Vie d'Agricola*, XLVI.

cun est réduit à la sienne ; ils ne s'accordent que pour disputer [1]. »

Et maintenant, Messieurs, si je me rapprochais de nos jours pour trouver comme un nouvel écho des Clémentines dans des aveux devenus célèbres, je pourrais citer cette page où l'un des chefs les plus brillants d'une école contemporaine a décrit les tourments de son âme, dans laquelle, pour me servir de ses expressions, il n'y avait plus rien qui fût debout. Je n'ignore pas qu'on a élevé quelques doutes sur l'origine et la portée de ce témoignage posthume ; mais le traité de l'*Organisation des sciences philosophiques*, si incomplet qu'il soit, porte trop le cachet de cet esprit net et ferme pour qu'on puisse s'y méprendre. Il avait voulu montrer dans un écrit oublié aujourd'hui comme tous les paradoxes qui s'attaquent à Dieu, de quelle manière les dogmes finissent : le temps ne lui a pas permis de montrer par son exemple comment les doutes peuvent finir, quand on passe d'une science qui, de son propre aveu, « n'a pas encore d'objet précis » dans une religion qui, selon lui, résout toutes les grandes questions concernant l'homme et sa destinée [2]. Tant il est vrai qu'au XIXe siècle comme au Ier, comme toujours, la raison humaine, livrée à ses seules forces, est réduite à s'agiter dans des recherches sans fin, sans pouvoir y trouver le repos ni la clarté.

Ici du moins, je dois l'avouer, la prédication évangélique trouvait un point d'appui. A travers les absurdités palpables de la mythologie populaire et les incertitudes que faisaient naître les systèmes philosophiques, le christianisme apparaissait avec la solution claire et simple des grands problèmes de la destinée. Par là, il répondait à ce besoin de certitude qui tourmentait les intelligences, également incapables de se reposer dans le doute et d'en sortir par elles-mêmes. Cette situation pénible où se trouvaient beaucoup d'âmes pour qui

1. Emile, t. III, p. 27.

2. *De l'organisation des sciences philosophiques*, écrit posthume de Th. Jouffroy. Les extraits donnés par M. Pierre Leroux dans la *Revue Indépendante* du 1er novembre 1842 nous paraissent pleinement authentiques.

le doute devenait un supplice, devait servir à la propagation de l'Évangile. N'allons pas croire cependant qu'elles ne trouvaient point d'obstacles sur leur route. L'auteur des Clémentines a très-bien signalé dans l'esprit des deux premiers siècles ce qui entravait la marche de plusieurs vers la vérité. Clément a reconnu l'impuissance radicale d'une philosophie qui s'ignore elle-même ? à quel parti va-t-il se résoudre? Écoutez-le : il va nous révéler un des traits caractéristiques de l'époque. « J'irai, dit-il, en Égypte, et là je me lierai avec les Hiérophantes et les devins qui président aux sanctuaires. A prix d'argent, j'obtiendrai d'eux qu'un magicien évoque pour moi une âme de l'enfer, au moyen de cette science qu'on appelle la *Nécromancie.* » Voilà quelle était, dans l'absence de croyances positives, la dernière ressource de ces esprits malades : de l'incrédulité ils se jetaient dans la superstition. Pline l'Ancien se moque des dieux, mais il croit aux sorciers et aux revenants. L'empire que Lucain ravit à Jupiter, il le passe à une vieille Thessalienne édentée. Tibère, dit Suétone, néglige le culte des dieux, mais il cultive l'astrologie et croit au destin [1]. Tacite lui-même, qui n'a pas une foi robuste en la Providence, s'incline devant les songes et les presages. Ici encore, Messieurs, se vérifiait une loi que l'expérience proclame. Les siècles les moins croyants sont les plus crédules, parce que rien n'est plus voisin de la superstition que l'impiété. Il a fallu tout le dévergondage irréligieux du siècle dernier pour rendre possibles les succès de Mesmer et de Cagliostro, et ce qui se passe sous nos yeux vient à l'appui de ce principe. On ne croit plus à la divinité de Jésus-Christ, mais on croit aux esprits frappeurs et aux révélations de l'âme de la terre : tel qui doute de l'immortalité de son âme, croit sérieusement à une lettre venue d'outre-tombe ; le témoignage du genre humain ne l'ébranle pas, mais un meuble qui remue a toute sa créance. Cela n'est pas étonnant : l'homme est dans un rapport si étroit avec le

1. Suet. *in Tiber.*, 69.

monde invisible, qu'en perdant la foi au surnaturel vrai, il s'en fait un à sa façon ; lorsqu'il veut s'affranchir des croyances certaines, il tombe sous le joug d'une crédulité niaise, et la vérité qu'il rejette avec mépris le condamne à des aberrations où il laisse tout à la fois la dignité de sa raison et la rectitude de son jugement.

C'était le châtiment de ce siècle incroyant au milieu duquel le christianisme venait porter ses lumières. Nous avons vu que pour dissiper ses doutes, Clément veut recourir aux sciences occultes : un de ses amis l'en dissuade. Sur ces entrefaites, le bruit se répand à Rome qu'un personnage extraordinaire a paru en Judée, qu'il s'est dit envoyé de Dieu et qu'il a prouvé sa mission par des faits éclatants. Pendant que cette rumeur circule dans la ville impériale, arrive un étranger qui se met à prêcher en public la nouvelle doctrine. C'était saint Barnabé. Le peuple l'accueille avec faveur; mais les philosophes cherchent à le tourner en ridicule. Ils lui demandent entre autres choses pourquoi le moucheron a six pattes, tandis que l'éléphant n'a que quatre pieds. « Il s'agit bien de cela, leur répond l'apôtre, vous avez bonne grâce de chercher les différences entre l'éléphant et le moucheron, vous qui ne savez pas même qui vous a créés. » Cette réponse si sensée ne fait que provoquer de nouveaux éclats de rire parmi les esprits forts, mais elle fait une vive impression sur Clément qui prend la défense de Barnabé. Il le mène chez soi, pour l'entretenir en particulier de cette nouvelle religion. Croyant avoir trouvé ce qu'il cherchait depuis si longtemps, il n'hésite pas à entreprendre lui-même le voyage de Judée ; et peu de temps après le départ de Barnabé, il s'embarque pour le rejoindre à Césarée, où il arrive après quinze jours de traversée. Là, il apprend que Pierre, le principal disciple de celui qui avait paru en Judée, allait entrer le lendemain en discussion avec un célèbre magicien nommé Simon. Barnabé présente son ancien hôte à Pierre, qui l'accueille avec une grande bonté. Profitant d'un délai de sept jours que Simon lui a demandé, Pierre instruit Clément dans les points principaux de la

doctrine chrétienne. Il fait l'historique de la révélation depuis la création jusqu'à l'avènement du Christ, qu'il appelle le véritable prophète. Puis il retrace les diverses phases de la prédication évangélique à partir du jour de la Pentecôte. Il raconte dans tous ses détails la controverse avec le sanhédrin des Juifs, et résume les discours que les douze apôtres firent l'un après l'autre du haut des degrés du temple. Il explique enfin le but de son voyage à Césarée, qui est de réfuter Simon le Mage. Ici finit la première partie du roman théologique des Clémentines, où l'auteur a voulu personnifier dans Clément l'impuissance de la raison païenne à parvenir par elle-même à la connaissance du vrai, et la nécessité d'une révélation divine[1].

A partir de ce moment, le drame prend une autre face. Deux personnages nouveaux paraissent sur la scène à côté de Clément : Pierre, l'expression la plus pure de la prédication évangélique, et Simon, le patriarche des hérésies. Le combat entre l'orthodoxie chrétienne représentée par le principal disciple du Christ et le rationalisme gnostique personnifié dans le premier adversaire de l'Évangile : voilà ce que l'auteur a voulu exprimer dans cette partie de son ouvrage. A cet effet, il s'empare de la donnée historique de Simon le Mage, et la développant à son gré, il fait de ce personnage l'interprète de toutes les hérésies des deux premiers siècles, y compris celle de Marcion, qui devient même le point central de la discussion. Césarée est le premier théâtre de cette lutte. Avant la conférence, Pierre demande à ceux qui l'entourent quelques détails précis sur la vie et les doctrines de son adversaire. Nicétas et Aquila, anciens disciples de Simon convertis par Zachée, tracent la biographie du magicien. Après quoi la discussion s'engage devant le peuple de Césarée. Simon essaie d'abord de trouver dans les paroles du Christ quelques contradictions que Pierre concilie sans peine. Puis on arrive à l'objet principal de la controverse, l'unité de Dieu. Anticipant sur le rôle de Marcion, Simon soutient qu'il y a deux dieux : l'un supérieur qu'il appelle *la grande force*, l'autre inférieur

1. *Recognit.*, l. I.

qui est le Créateur, ou le Dieu de la loi mosaïque. Pierre démontre l'unité de Dieu par les Écritures. Cette première conférence a pour résultat de détacher de Simon les deux tiers du peuple, qui adhèrent au sentiment de Pierre. Le lendemain on agite la question de l'origine du mal. L'hérésiarque s'approprie le dualisme persan, et soutient la coéternité du principe bon et du principe mauvais. Il propose à l apôtre cette objection, qui, vous le voyez, n'a pas le mérite de la nouveauté. Ou Dieu a voulu empêcher le mal sans le pouvoir, et alors que devient sa puissance? Ou il a pu empêcher le mal sans le vouloir, et dans ce cas que penser de sa bonté? Pierre répond: Dieu n'a pas voulu le mal, mais il l'a permis pour éprouver notre fidélité. Si nous n'avions pas la liberté de devenir mauvais, nous n'aurions aucun mérite à rester vertueux. La réponse était bonne: aussi, à la suite de cette deuxième conférence, Simon voit-il s'éclaircir peu à peu les rangs de ses partisans; il ne compte plus autour de lui qu'un petit nombre de familiers. Le troisième jour arrive: Pierre se plaint du peu d'ordre qui règne dans la discussion; son adversaire passe d'une question à l'autre pour les embrouiller toutes. Il l'amène sur un terrain où toute équivoque est impossible, l'immortalité de l'âme, qu'il prouve par la justice de Dieu. Les méchants, dit-il, ne sont pas toujours punis en ce monde dans la mesure de leurs crimes, ni les bons récompensés selon leurs mérites: la justice divine exige par conséquent une rétribution équitable dans une vie future. Puis, dirigeant contre Simon un argument personnel, il le convainc d'imposture par l'effigie d'un enfant tué que le magicien conservait dans sa maison pour connaître l'avenir. A cette révélation, qu'il prend d'abord pour prophétique, l'hérésiarque, qui jusqu'alors avait fait bonne contenance, éclate en injures. Il se déclare sans détour le Dieu suprême et éternel. Le peuple indigné l'expulse de la salle. Simon quitte précipitamment la ville, et Pierre rend grâces à Dieu de ce triomphe éclatant de la verité sur l'erreur[1].

1. *Recognat.*, II et III.

Avec le triomphe de saint Pierre à Césarée se termine le deuxième acte du drame, qui doit personnifier la lutte de l'orthodoxie chrétienne avec les hérésies gnostiques des deux premiers siècles. La scène change une seconde fois. Après avoir combattu la fausse science dans la personne de Simon le Mage, l'apôtre va se trouver en face de l'idolâtrie populaire. Ce n'est pas qu'il perde de vue ce premier adversaire: Simon reste à travers tout le récit des Clémentines le représentant de cette opposition à diverses faces que l'Évangile avait rencontrée dans le monde. C'est pour chasser ce vieil esprit du paganisme des différents points où il cherche un refuge, que Pierre se remet à sa poursuite. Il laisse derrière lui à Césarée, Zachée, qu'il ordonne évêque, avec un collége de douze prêtres et un service de quatre diacres. Puis accompagné de Clément, de Nicétas et d'Aquila, il se dirige vers Tripoli, en prêchant la parole de Dieu dans les villes qu'il trouve sur son chemin : à Dora, à Ptolemaïs, à Tyr, à Sidon et à Béryte. Arrivé à Tripoli avec sa suite, il reçoit l'hospitalité dans la maison d'un des principaux habitants de la ville nommé Maron, qui lui offre son jardin pour haranguer le peuple. Les prédications de saint Pierre à Tripoli occupent trois livres dans les Clémentines. Nous avons là trois discours, qui nous donnent une idée exacte du mode d'enseignement qu'adoptaient devant le peuple les premiers prédicateurs de l'Évangile. Le genre d'arguments qu'emploie saint Pierre pour réfuter l'idolâtrie, est de tous le plus accessible au vulgaire des esprits. Il s'attache à montrer combien le culte des idoles est ridicule et insensé. A cet effet, il prend à son origine cette déviation du culte de Dieu, dont il signale la double cause dans les passions humaines et dans les artifices du démon. « Le vrai prophète, dit-il, qui est le Christ, a été envoyé par Dieu, pour détruire l'empire du mal, et c'est pour vous délivrer de ce joug honteux que nous venons à vous. » L'apôtre fait une peinture tellement caustique de ces dieux de chair et de boue, que le peuple interrompt son deuxième discours par des éclats de rire. Pour achever de porter la conviction dans le

âmes, il réfute les diverses objections que les païens avaient coutume de faire contre la Providence; puis, après avoir montré que le baptême est le moyen unique de renaître à la vie divine, il conclut par le tableau des principaux devoirs de la vie chrétienne. Tel est, en peu de mots, le résumé de cette troisième partie des Clémentines, où l'idolâtrie populaire est personnifiée dans les habitants de Tripoli, et la prédication populaire dans l'apôtre saint Pierre[1].

Comme vous le voyez, Messieurs, dans ces deux dernières parties du récit des Clémentines, le rôle que joue saint Pierre domine tout. Depuis l'arrivée à Césarée le personnage de Clément est devenu secondaire, mais il va se replacer au premier rang dans l'épisode romanesque qui forme la quatrième partie de ce drame moitié historique, moitié théologique. Ce qu'Aristote signalait déjà dans sa Rhétorique comme un des points principaux de la fable tragique, la reconnaissance de plusieurs membres d'une famille qui se retrouvent après s'être perdus de vue [2], va devenir le point central autour duquel notre récit se développera. Avant de quitter Tripoli pour continuer sa route, Pierre baptise Clément et institue Maron évêque de la ville, en lui adjoignant douze prêtres et un certain nombre de diacres. Puis l'on se dirige sur Antioche en passant par Ortosia et Antarados. C'est dans ce dernier endroit qu'a lieu la première scène de famille. Pour ménager habilement *la reconnaissance*, l'auteur des Clémentines a besoin d'éloigner pour un temps Nicétas et Aquila. Pierre les envoie à Laodicée pour lui préparer les voies, et Clément reste seul auprès de l'apôtre. Le néophyte lui témoigne toute sa joie, en disant qu'il a retrouvé dans lui son père, sa mère et ses deux frères. A cette occasion, Pierre demande à son disciple quelques détails sur sa famille, et Clément lui apprend que Faustinien son père et Matthidie sa mère étaient de la famille de César. Un songe

1. *Recognit.*, I. IV, V, VI.
Αναγνωρισμὸς, *recognitio.*

avait averti sa mère que si elle ne quittait pas Rome pour dix ans, elle périrait misérablement avec ses enfants. Sur cela Matthidie s'était embarquée pour Athènes avec ses deux enfants aînés, en laissant le plus jeune, Clément, auprès de son père. Au bout d'une année, Faustinien avait député quelques serviteurs vers sa femme pour avoir de ses nouvelles, mais les envoyés n'étaient pas revenus. Une deuxième députation lui avait appris qu'il ne restait pas vestige de sa famille à Athènes. Alors le malheureux père s'était décidé à se mettre lui-même à la recherche de sa femme et de ses enfants. Clément, âgé de douze ans, était resté à Rome et à partir de cette époque il n'avait plus eu aucune nouvelle de sa famille, qu'il supposait morte depuis longtemps. Tel est le récit que Clément fait à Pierre. Pendant que l'apôtre témoigne à son disciple toute la part qu'il prend à ses peines, on vient lui proposer de visiter l'île d'Arados, située à peu de distance du rivage, Pierre s'y rend et aperçoit par hasard une pauvre mendiante assise à la porte du temple. Il lui demande ce qui l a réduite à ce misérable état, et l'infortunée lui apprend qu'elle est issue d'une des premières familles de Rome, que pour échapper aux poursuites criminelles de son beau-frère, elle avait feint un songe qui l'obligeait à s'embarquer pour Athènes avec deux de ses enfants. Pendant la traversée elle s'était vue assaillie par une tempête qui, après avoir englouti ses deux fils, l'avait jetée elle-même sur ce rocher, où elle se trouvait depuis lors dans le dénûment le plus complet. Vous devinez le reste. Cette femme n'est autre que Matthidie mère de Clément, et la première *reconnaissance* a lieu au milieu des transports de joie de la mère et du fils. L'épouse de Faustinien se joint à la suite de Pierre, qui s'éloigne d'Antarados pour se diriger vers Antioche à travers Balanéas, Pathos, Gabala et Laodicée. Arrivé aux portes de cette dernière ville, l'apôtre y trouve Nicétas et Aquila qui sont venus à sa rencontre. Il leur raconte dans tous ses détails l'histoire de Matthidie, et les deux jeunes gens stupéfaits lèvent les mains vers le ciel qui leur rend

dans un jour leur mère et leur frère. La deuxième *reconnaissance* se fait à la suite d'une courte explication, qui apprend à Matthidie que Faustin et Fauste dont elle pleurait la mort avaient pu se sauver sur les rivages de Césarée. Instruite par ses fils dans la religion chrétienne, l'épouse de Faustinien demande le baptême, que Pierre lui confère comme récompense de sa chasteté [1].

C'est à travers toutes ces péripéties que l'auteur des Clémentines conduit l'action. Si maintenant nous cherchons le sens moral de ce récit allégorique, voici quelle me paraît en être l'idée. De même que Clément représente la philosophie païenne qui arrive au christianisme en cherchant la vérité avec zèle et droiture, Matthidie personnifie la vertu morale dont la foi devient la récompense. A cet effet, l'auteur choisit avec beaucoup d'à propos le type antique de la matrone romaine, devenu malheureusement trop rare à l'époque de la prédication évangélique. Fidèle à son devoir d'épouse et de mère, Matthidie n'hésite pas à s'éloigner de Rome. D'abord l'infortune s'attache à ses pas ; mais après ce temps d'épreuve Dieu lui rend sa famille, et lui accorde la grâce de la vraie foi. On s'était séparé dans le paganisme ; on se retrouve dans le christianisme, qui doit être le rendez-vous de tout ce qu'il y a d'honnête et de sincère dans la société ancienne. Telle est la moralité de cette partie du récit, et saint Pierre la développe au long dans le discours qui suit les deux premières *reconnaissances*.

J'arrive à la cinquième partie des Clémentines. Car, vous le comprenez sans peine, l'action ne serait pas complète, si le père à son tour ne retrouvait sa famille au sein de la vérité. Le lendemain du jour où la mère de Clément avait reçu le baptême, Pierre se rend avec sa suite sur le rivage de la mer. Après s'être baignés selon la coutume des Orientaux, ils gagnent un lieu secret pour vaquer à la prière. Un pauvre vieillard, qui de loin avait épié toutes leurs démarches, s'ap-

1. *Recognit.*, I, VII.

proche d'eux pour leur proposer une difficulté. « Que vous fassiez votre prière ou non, leur dit-il, il importe peu : car il n'y a pas de Providence et c'est le destin qui mène tout à l'aveugle. » Au son de cette voix qui lui semble connue, Clément éprouve un trouble involontaire. Peu à peu la discussion s'engage, et, grâce au peuple accouru de toutes parts, devient une conférence publique qui se continue pendant trois jours. Le vieillard se fait l'organe des doctrines fatalistes de l'antiquité, et saint Pierre charge les trois fils de Matthidie de le réfuter l'un après l'autre. Nicétas le premier prend la parole. Partant de ce principe, que tout être est simple ou composé, il prouve la distinction essentielle de Dieu et du monde : il détruit à ce sujet l'atomisme d'Épicure. Puis il démontre l'existence de la Providence par l'ordre admirable qui règne dans l'univers et par le merveilleux artifice du corps humain. Cette dissertation philosophique est la plus ferme et la plus nette qui se trouve dans les Clémentines. Le jour suivant, Aquila venge la Providence des objections tirées du mal et reproduit, en les développant, les raisons que saint Pierre avait fait valoir contre Simon dans la conférence de Césarée. Cette question du mal est celle qui revient le plus souvent dans les Clémentines, et nous pouvons juger par là combien elles préoccupait les esprits dans les premiers temps du christianisme. Tout en admirant la science et l'habileté des deux jeunes gens, le vieillard ne se tient pas pour battu ; il se retranche dans le fatalisme astrologique pour soutenir que nos vices et nos vertus dérivent de l'influence des astres : c'est dans cette dernière position que Clément cherche à le forcer. Le vieillard paraît assez ébranlé par ce qu'il vient d'entendre, mais il a une raison personnelle de persister dans son sentiment. Tout ce que les astres sous lesquels sa femme était née avaient fait présager, s'est accompli à la lettre : ce qu'il prouve en racontant les malheurs de son épouse. Cette narration démontre aux assistants que le vieillard n'est autre que Faustinien, l'époux de Matthidie et le père de Nicétas, d'Aquila et de Clément. C'est ce qui amène la troisième et dernière *reconnaissance*.

Si je ne me trompe, Messieurs, vous avez saisi le sens théologique de cet épisode des Clémentines. Pour réfuter les doctrines fatalistes de l'antiquité, l'auteur les met dans la bouche de Faustinien. Dès lors il semblerait que le récit dût se terminer avec la reconnaissance de ce dernier ; mais pour que le drame fût complet, il devenait indispensable que la figure de Simon le Mage reparût vers la fin. C'est ce qui s'offre à nous dans la dernière partie de l'ouvrage. Ébranlé par la discussion de la veille, Faustinien continue à exposer ses doutes, que ses fils cherchent à dissiper en dévoilant toutes les turpitudes de la mythologie païenne. Saint Pierre résume leurs discours en concluant que la vérité ne peut se trouver en dehors de l'Évangile. Les philosophes, dit-il, peuvent bien enseigner quelques vertus morales, mais leur doctrine n'a pas d'efficacité, parce qu'elle manque de sanction. Sur ces entrefaites, Appion et Anubion, disciples de Simon, arrivent d'Antioche à Laodicée avec leur maître. Faustinien demande à Pierre la permission d'aller saluer ses anciens amis. Il revient peu de temps après, et au grand étonnement de tous, son visage est devenu celui du magicien. Voici ce qui était arrivé. Menacé par le centurion Corneille, Simon avait communiqué ses traits au père de Clément, et par cet artifice avait pu prendre la fuite sans être inquiété. Mais ce sortilége allait se tourner contre lui. Profitant de l'arme que le magicien lui livrait, Pierre envoie Faustinien à Antioche pour rétracter publiquement tout ce que Simon avait enseigné. Le peuple croyant entendre le séducteur lui-même, revient à de meilleurs sentiments. Furieux d'avoir été pris dans ses propres filets, Simon retourne à Antioche, mais la multitude le chasse honteusement. Pierre s'y rend après lui et trouve les cœurs disposés à recevoir la vraie foi. Faustinien, qui a été l'instrument de cette conversion, recouvre sa première face, et reçoit le baptême des mains de l'apôtre en présence de tout le peuple. Cette fin assez bizarre termine la sixième et dernière partie des Clémentines.

Tel est, Messieurs, le plan général des *Reconnaissances*.

Avant d'aller plus loin, je dois signaler brièvement les différences qu'on remarque entre elles et les vingt homélies grecques qui reproduisent le même récit. Comme je le disais en commençant, le fond est à peu près le même de part et d'autre, bien qu'il y ait des divergences notables dans les faits et dans les doctrines. En général, l'élément historique prédomine dans les Reconnaissances et l'élément doctrinal dans les Homélies : ici, les discours occupent plus de place, là, c'est le récit. Des deux côtés les personnages sont exactement les mêmes, et le rôle qu'on leur prête est fidèlement conservé. La dissemblance de la narration porte principalement sur deux points. Ainsi les Homélies mentionnent une longue discussion de Clément à Tyr avec trois disciples de Simon, Appion le grammairien d'Alexandrie, Anubion l'astrologue et Athénodore l'épicurien, tandis que les Reconnaissances se taisent complétement sur ce sujet. Appion, qui paraît dans cet endroit des Homélies, est le grand ennemi des Juifs contre lequel Josèphe composa son traité des Antiquités judaïques. Selon la coutume qu'il a de personnifier les doctrines, l'auteur le choisit pour représentant du stoïcisme, qui expliquait la mythologie grecque par la physique. Appion développe en détail la théorie cosmogonique suivant laquelle Saturne est le temps, Jupiter l'éther, Neptune l'eau et ainsi de suite ; mais Clément n'a pas de peine à lui démontrer que cette explication physique des dieux n'est autre que l'athéisme ou la confusion de Dieu avec la nature. Bien que les Reconnaissances omettent cette discussion assez étendue de Clément avec Appion, elles en reproduisent une partie dans la conférence de Faustinien avec ses fils. Ce même système de transposition se fait remarquer dans le deuxième point de divergence que je signalais entre l'un et l'autre ouvrage. Sur la fin des Homélies, Simon le Mage reparaît à Laodicée pour engager avec saint Pierre une longue controverse que les Reconnaissances passent sous silence, mais en y regardant de près, on se convainc sans peine qu'elle n'est que le développement de la conférence de Césarée, écourtée dans les Homélies. De sorte qu'en résumé,

sauf la différence des doctrines dont je m'occuperai dans la suite, ces deux œuvres parallèles se répondent dans l'ensemble et le plus souvent même dans les détails.

Avant de terminer cet aperçu général sur les Clémentines, il me reste à dire un mot de l'abrégé de cette composition qui a été fait plus tard, et des deux lettres qui précèdent les Homélies. Dans la première, qui est censée avoir été écrite par saint Pierre à saint Jacques, le prince des apôtres recommande à l'évêque de Jérusalem de ne confier le livre de ses prédications, c'est-à-dire les Clémentines, qu'à des hommes d'une foi éprouvée ; dans la deuxième, Clément fait connaître à saint Jacques les circonstances de son élévation sur le siége pontifical de Rome. Sans nul doute ce sont deux pièces apocryphes. Quant à l'Épitome, il ne fait qu'abréger le récit des Reconnaissances et des Homélies, qu'il prolonge jusqu'à la mort de saint Clément.

Il s'agit maintenant de rechercher à quel ordre d'idées se rattachent ces divers écrits que nous avons désignés sous le nom générique de Clémentines. Comme il est évident pour nous que saint Clément est resté étranger à leur rédaction, quel peut en être l'auteur ? Où faut-il placer leur lieu d'origine, et à quelle date faire remonter leur composition ? Quel est enfin leur caractère dogmatique ? Ce que nous pouvons affirmer dès aujourd'hui, c'est que les Clémentines prétendent résumer le mouvement des doctrines dans les deux premiers siècles. Ont elles réussi dans ce travail ? C'est ce que nous examinerons la prochaine fois.

NEUVIÈME LEÇON

Caractère dogmatique des Clémentines. — Leur orthodoxie suspecte aux yeux des Pères et des premiers écrivains de l'Église : Rufin d'Aquilée, saint Épiphane. — Rapport entre l'Ébionitisme et les Clémentines. — Les Homélies, première rédaction des Clémentines, produit de l'Ébionitisme gnostique. — Les Reconnaissances se rapprochent davantage de l'enseignement de l'Église avec lequel l'Épitome concorde parfaitement. — Conclusions relatives à leur origine. — Berceau des Clémentines. — Système erroné de l'école rationaliste de Tubingue sur la diffusion de l'Ébionitisme dans les deux premiers siècles. — Rome n'est point la patrie primitive des Clémentines. — Leur lieu d'origine et la date de leur composition. — Valeur historique des Clémentines. — Intérêt dogmatique qu'elles peuvent offrir. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

En parcourant l'un après l'autre les premiers monuments de la littérature chrétienne, nous avons rencontré sur notre chemin cette classe d'écrits semblables qui occupent un rang à part sous le nom de *Clémentines*. L'analyse que nous en avons donnée dans notre dernière Leçon aura déjà suffi pour vous convaincre qu'ils méritent quelque attention. D'abord, le peu d'écrits qui sont arrivés jusqu'à nous de ce premier âge du christianisme justifient le soin que nous mettons à étudier tout ce qui nous en reste. Mais, outre cette raison générale que nous avons de l'examiner de près, le roman théologique que nous avons sous les yeux nous invite par lui-même à lui consacrer quelques moments. Quel qu'en soit l'auteur, le mérite de cet ouvrage n'est pas à dédaigner. Vouloir résumer sous la forme d'un récit moitié historique, moitié fictif, le mouvement doctrinal des deux premiers siècles, de telle sorte que toutes les grandes controverses du temps y trouvent chacune leur place, n'est pas une tâche commune. Or nous avons

vu que tel est le plan des Clémentines. Chaque personnage qui surgit sur cette scène mobile représente ou fait valoir une doctrine ; chaque situation qui s'y révèle exprime un besoin de l'esprit ou du cœur. C'est ainsi que l'impuissance de la raison à résoudre par elle-même les grands problèmes de la destinée, ou la nécessité de la révélation, éclate dans l'exemple de saint Clément. C'est dans le même but que saint Pierre, organe de l'orthodoxie chrétienne, réfute tour à tour, selon les adversaires qu'il a devant lui, le gnosticisme sous ses différentes formes, l'idolâtrie populaire, le paganisme raisonné, les doctrines fatalistes de l'antiquité. Assurément cette épopée théologique est largement conçue, et les péripéties de la famille de Clément la sèment d'épisodes qui soutiennent l'intérêt. Mais pour trouver la clef de cette œuvre, il faut que nous fassions quelques pas de plus ; et avant toutes choses, il importe de savoir ce qu'en a pensé l'antiquité chrétienne.

Or, ce qui résulte en premier lieu du témoignage des Pères, c'est que l'orthodoxie des Clémentines leur paraît suspecte. Pour ce qui regarde les Reconnaissances, nous en avons une preuve certaine dans les paroles de Rufin d'Aquilée, leur traducteur. Il déclare en propres termes que cet ouvrage contient plusieurs erreurs que l'Église réprouve, entre autres celle d'Eunomius, qui regardait le Fils de Dieu comme une créature, et celle de Manès qui faisait du mal une substance. Il en conclut que les hérétiques l'avaient altéré, et il n'hésite point à omettre les passages en question [1]. Quant aux Homélies, nous avons un témoignage encore plus explicite, celui de saint Épiphane. Je citerai ses paroles :

« Les Ébionites se servent aussi d'un autre ouvrage qui porte le nom d'Itinéraire de Pierre écrit par Clément. Ils l'ont corrompu de telle sorte qu'il y reste peu de choses vraies. Clément lui-même les réfute de toutes manières dans ses Épîtres circulaires qu'on lit dans les églises. Sa doctrine y porte un caractère tout différent de celui qu'ils lui prêtent dans

1. Rufin, *Préface aux Reconn.* — *De la mutilation des écrits d'Origène.*

cet Itinéraire. Il y enseigne la virginité ; eux la repoussent. Il loue Élie, David, Samson, tous les prophètes ; eux les détestent. C'est pourquoi ils ont tout accommodé à leurs opinions dans cet Itinéraire : ils ont mis des faussetés sur le compte de Pierre. A les entendre, il se lavait tous les jours comme eux pour se purifier ; il s'abstenait de toute viande comme Ébion et ses disciples [1]. »

Ce passage de saint Épiphane est très-précieux, parce qu'il nous met sur la trace de l'auteur des Clémentines, en nous signalant leur caractère dogmatique.

En étudiant à propos de l'Épître de saint Barnabé la controverse entre le christianisme et le judaïsme, nous avons vu que deux partis s'étaient formés parmi les chrétiens sortis d'Israël : les uns continuaient à pratiquer les observances légales comme œuvre pieuse et de surérogation ; les autres y voyaient une condition indispensable aux Gentils eux-mêmes pour avoir part au bienfait de l'Évangile. C'est contre ces derniers que saint Paul s'élève dans presque toutes ses Épîtres. La Lettre de saint Barnabé est conçue dans le même esprit. L'écrivain apostolique y établit que le mosaïsme n'était qu'une préparation au christianisme, et par suite qu'il tombait de lui-même avec l'avènement de ce dernier. C'est ce que ne voulait pas comprendre ce groupe assez nombreux de chrétiens judaïsants. Or, comme il arrive d'ordinaire, ce qui n'avait été primitivement qu'une tendance, allait se formuler en système et produire une secte. Ceux donc qui, plus modérés, restreignaient à eux-mêmes l'obligation de pratiquer les observances mosaïques, se virent désignés vers le milieu du IIe siècle sous le nom de Nazaréens, qui, d'abord commun à tous les chrétiens, devint particulier à leur secte. Ceux au contraire qui, poussant les choses à l'extrême, regardaient la loi mosaïque comme étant d'une nécessité absolue pour tout le monde, formèrent vers l'année 138 la secte des Ébionites. Assurément la différence était grande entre

1. *Hérés.*, XXX n° 15.

l'un et l'autre sentiment. Aussi les premiers Pères traitent-ils les Nazaréens avec beaucoup de modération. Saint Justin les appelle des frères faibles dans la foi, auxquels la voie du salut n'est point fermée [1]. Si, au IVe siècle, saint Épiphane les enveloppe dans l'anathème dont il frappe tous les dissidents, saint Jérôme, qui les avait vus de près en Palestine, use de plus de ménagement envers eux. Cette différence de conduite ou d'appréciation peut s'expliquer également par les opinions plus ou moins erronnées qui avaient cours dans les diverses branches de la secte. Quant aux Ébionites, il n'y a qu'une voix parmi les Pères pour les condamner comme hérétiques [2].

Il n'entre pas dans mon sujet, Messieurs, de faire l'histoire de l'Ébionitisme. Cette hérésie est une de celles qui ont le plus exercé la sagacité des érudits. D'abord le nom lui-même a donné lieu à une controverse qui n'est point terminée. Doit-on y voir avec presque tous les Pères un nom propre désignant l'auteur de la secte, ou bien, selon l'opinion généralement suivie de nos jours, un nom commun signifiant la pauvreté soit réelle, soit d'esprit des Ébionites [3] ? C'est ce qu'il est difficile de décider avec une entière certitude. En réunissant tout ce qui s'est écrit pour ou contre, depuis Socin qui le premier s'est attaqué à la personnalité d'Ébion, on formerait un immense volume [4]. J'avoue que je ne trouve aucune raison pour rayer Ébion du nombre des vivants ou des morts. L'argument qui paraît à Néander d'une grande force est en réalité bien faible. De ce que le mot ébionite est un terme générique qui désigne tout un mouvement d'idées, il ne s'en suit nullement qu'il n'ait pu y voir à l'origine un personnage de ce nom, dont l'activité nous soit peu connue.

1. *Dialogue avec Tryphon.*

2. Justin, *Ibid.* — Irénée *contre les hérésies*, III, 11 ; IV, 33; Tertullien, *Des Prescriptions*, XXXIII ; Origène, *Comm. sur l'Épître aux Rom.*, où il met Ébion et Marcion sur la même ligne ; Cyprien, *Ép.*, 73, etc.

3. Tertull, *ibid.*; S Jérôme c. *Lucifer*, c. VIII ; Épiphane, *Hérés.*, XXX ; S. Ignace. *Ép. aux Philadelph.*; S. Hilaire, S. Augustin, Théodoret, etc.

4. *Explicat. in Joannem*, c. I, v. 1-15.

Mais c'est là une question de pure curiosité qui pour nous n'est d'aucun intérêt. Ce qu'il y a de certain, c'est que le trait caractéristique de l'Ébionitisme est l'identification complète de l'Évangile avec la loi mosaïque, et le prolongement de cette dernière au sein de l'Église comme préparation nécessaire pour les Gentils aussi bien que pour les Juifs. Et voyez comme les erreurs se lient et s'enchaînent ! En ne voyant plus dans le christianisme qu'un judaïsme rajeuni ou ramené à sa pureté primitive, les Ébionites devaient naturellement concevoir une idée moins haute du Christ auteur de la loi nouvelle. Du rang unique où le plaçait sa qualité de Fils de Dieu, il descendait dans la catégorie des prophètes, restant un peu au dessus de Moïse, mais simple mortel comme lui. Ce n'est qu'au moment de son baptême, disaient-ils, qu'une vertu céleste était venue l'animer. La négation de la divinité de Jésus-Christ devenait une conséquence logique de cette identification absolue du christianisme et du mosaïsme. Telles sont les deux erreurs fondamentales que l'orthodoxie chrétienne reprochait aux Ébionites.

Avant de nous tourner vers les Clémentines pour voir quel rapport peut exister entre elles et l'Ébionitisme, une distinction devient nécessaire. Ce qui a jeté quelque obscurité sur cette question, c'est que les Ébionites, tels que saint Justin, saint Irénée et Tertullien les dépeignent, ne ressemblent pas tout à fait au portrait que saint Épiphane a tracé des hérétiques du même nom : d'où il est résulté qu'on a rejeté tantôt le témoignage de celui-ci, tantôt l'autorité de ceux-là. Or, rien n'est plus facile que de concilier entre elles ces opinions en apparence contradictoires, en admettant avec Origène et Eusèbe deux classes d'Ébionites, suivant un mode de développement très-naturel [1]. Comme nous le disions tout à l'heure, l'Ébionitisme pris dans son origine se réduisait à deux points principaux, à ne voir dans l'Évangile qu'une restauration de la loi mosaïque et dans le Christ qu'un pur

1. Origène c. *Cels.*, v, 61, 65; Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 27.

homme rempli de la vertu d'en haut lors de son baptême : c'est ce qu'on peut appeler l'Ébionitisme vulgaire, celui dont les premiers Pères nous ont donné l'analyse. Mais, lorsqu'un peu plus tard cette fermentation des esprits qu'on appelle le gnosticisme se produisit de tous côtés, l'hérésie des Ébionites dut s'en ressentir et prendre une teinte gnostique. Les idées grossières de ses premiers partisans firent place à une spéculation plus raffinée. De là l'Ébionitisme gnostique, dont saint Épiphane nous a laissé la description. Comme cette doctrine seule peut nous donner la clef des Clémentines, je dois m'y arrêter un instant.

Je commencerai par dire que saint Épiphane est un des Pères qui ont eu le plus à souffrir de l'injustice de quelques critiques modernes. Sans vouloir nier qu'il se montre parfois trop facile à donner créance à certains faits, j'envisage son grand traité des hérésies comme un véritable trésor pour l'appréciation du mouvement doctrinal des premiers siècles ; et dans le cas présent, nous ne saurions invoquer un témoin mieux autorisé. Il avait été à même d'étudier de près la doctrine des Ébionites, pendant les longues années qu'il avait passées à la tête du couvent d'Éleuthéropolis en Palestine. Plus tard évêque de Salamine, il avait retrouvé des Ébionites dans l'île de Chypre et pu recueillir de leur bouche les renseignements qu'il nous a transmis. Or voici quel était, selon lui, le fond de leur système. Avec le vulgaire de la secte, les Ébionites gnostiques partaient de l'identité absolue du christianisme et du judaïsme ; mais ils distinguaient le judaïsme postérieur et altéré. Comme représentants du premier ils reconnaissaient Adam, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Aaron et Moïse, qu'ils nommaient les prophètes de la vérité. Au contraire, David, Salomon, Isaïe, Jérémie, etc., passaient à leurs yeux pour les prophètes du mensonge et les corrupteurs de la religion ancienne. Poussant leur principe jusqu'à sa dernière conséquence, ils n'admettaient d'autre livre inspiré que le Pentateuque, sans le regarder pour cela comme exempt de toute altération. C'est à cette série

des véritables prophètes que venait se rattacher Jésus. En lui avait apparu comme jadis dans Adam, le Christ créé avant toutes les autres créatures. Ils niaient ainsi la génération éternelle du Verbe et avec elle la divinité de Jésus-Christ. De même que le démon est le prince du siècle présent, le Christ est le dominateur du siècle futur. En raison de ce joug diabolique qui pesait sur la création, ils s'interdisaient l'usage du vin et de la viande comme émanant du principe mauvais. Ils poussaient leur zèle fanatique pour la loi de Moïse jusqu'au point de n'entretenir aucune relation avec ceux qui n'étaient point circoncis. De là un trait commun à tous les Ébionites : leur haine contre l'apôtre saint Paul qu'ils chargeaient de malédictions. Loin de reconnaître en lui aucune autorité apostolique, ils l'appelaient un apostat de la religion de ses pères, parce qu'il avait écrit contre la valeur absolue de la circoncision et des autres cérémonies de la loi. Telle est la physionomie bien caractérisée que saint Épiphane prête aux Ébionites. Évidemment le souffle du gnosticisme avait passé sur leurs conceptions primitives [1].

Or, Messieurs, quelle ne doit pas être notre surprise en retrouvant trait pour trait les mêmes doctrines dans la plus ancienne rédaction des Clémentines, les Homélies ? Car, si pour l'exposition des faits nous avons commencé par les Reconnaissances, nous devons suivre une marche inverse dans l'examen des idées : ce sont les Homélies qui, sous ce rapport, méritent en premier lieu de fixer notre attention, parce que l'élément doctrinal y prédomine. Or les traces de l'Ébionitisme s'y révèlent à chaque pas. Et d'abord, si pour obtenir créance plus facilement, l'auteur des Homélies ne s'attaque pas directement à saint Paul, son aversion pour l'apôtre n'en est pas moins visible. Le seul fait d'avoir transporté à saint Pierre l'apostolat spécial des Gentils est déjà surprenant. Mais cette opposition se trahit d'une manière plus évidente dans un endroit de la XVIIe Homélie, où l'auteur fait dire à

1. Epiphan. *adv. hæres*, XXX.

saint Pierre « que nul ne peut obtenir la mission d'apôtre par une révélation particulière : » attaque directe contre saint Paul qui, dans plusieurs Épîtres, fait dériver de là son pouvoir apostolique [1]. De même, « l'homme ennemi » qu'on accuse sans le nommer, d'avoir enseigné une doctrine contraire à la loi mosaïque, ne peut être que saint Paul, qualifié de la même sorte dans les Reconnaissances [2]. Si du reste ce point de contact entre l'Ébionitisme et les Homélies est moins apparent, la ressemblance des doctrines est frappante. Comme les Ébionites dont parle saint Épiphane, les Homélies distinguent un judaïsme primitif et un judaïsme corrompu, une série de vrais prophètes depuis Adam jusqu'à Moïse, et une lignée de faux prophètes parmi lesquels David occupe le premier rang. Elles tiennent également les Écritures pour un mélange de vérités et d'erreurs, et n'exceptent pas même le Pentateuque de ce blâme injurieux [3]. Quant au Christ, leur doctrine n'est autre que l'Ébionitisme pur. En niant résolûment sa divinité, elles enseignent que la sagesse divine a paru dans Jésus comme autrefois dans Moïse et dans Adam [4]. Sa mission consistait à ramener le judaïsme à sa pureté primitive : d'où il suit qu'en passant à l'Évangile, le juif ne change nullement de religion, car le christianisme et le mosaïsme, c'est tout un. Je pourrais prolonger ce parallèle entre la plus ancienne rédaction des Clémentines et l'hérésie des Ébionites telle que saint Épiphane l'a dépeinte ; mais déjà nous pouvons conclure avec assurance que les Homélies sont une production de l'Ébionitisme gnostique.

Si maintenant nous passons des Homélies aux Reconnaissances, nous ne tarderons pas à découvrir une différence notable. Cette deuxième rédaction des Clémentines se rapproche bien davantage de l'enseignement de l'Église. La plupart des erreurs que nous signalions tout à l'heure ont disparu, et celles qui restent ont perdu tout caractère saillant. Cela seul suffirait pour décider la question si souvent agitée :

1. *Hom.* XVII, 19 — 2. *Ép. de S Pierre à S Jacques.* — *Recon.*, lib. I, 31. — 3. *Homil.*, III, 45-55. — 4. *Homil.*, XVI, 15 et 16 ; III, 20.

auquel de ces deux ouvrages faut-il attribuer la priorité d'origine ? Il est clair, en effet, qu'on doit plutôt chercher la retouche ou le remaniement là où les doctrines sont plus effacées. Est-ce à dire pour cela que les Reconnaissances ne portent plus aucune trace de l'Ébionitisme ? Je ne le pense pas. Nous avons déjà vu que Rufin leur traducteur avoue l'omission du passage qui contenait un des points principaux de cette hérésie, la négation de la divinité du Christ. Plusieurs autres endroits lui paraissaient assez suspects, pour qu'il se crût obligé de les supprimer. Nous pouvons conclure de là que les Reconnaissances ne sont pas non plus un produit de l'orthodoxie pure. Cependant, je le répète, cette deuxième rédaction des Clémentines diffère essentiellement de la première. Loin d'identifier d'une manière absolue le christianisme et le judaïsme, elle ne voit dans l'un qu'une préparation à l'autre. Il n'y est plus question ni d'altération des Écritures ni de distinction entre les vrais et les faux prophètes de l'Ancien Testament. Si les Reconnaissances ne croient pouvoir sauver l'unité de Dieu qu'en niant la divinité du Verbe, le Christ y apparaît néanmoins comme le premier-né d'entre les créatures, auquel ni Moïse ni aucun prophète ne peut être comparé. L'élément gnostique que nous rencontrons à chaque pas dans les Homélies, s'y montre peu, s'il n'a pas entièrement disparu ; c'est au contraire la tendance morale ou pratique qui s'y révèle partout. De telle sorte que, si vous me permettez ce mot, j'appellerais les Reconnaissances une édition expurgée des Homélies, pas assez cependant pour qu'elles ne conservent plus aucun vestige des anciennes erreurs.

Des Reconnaissances à l'Épitome ou abrégé des Clémentines, la distance est plus grande encore. Cette troisième rédaction a soigneusement écarté tout ce qu'il y avait d'erroné dans les deux précédentes : elle se borne à peu de chose près à reproduire le récit historique, en laissant de côté la discussion des doctrines. Comme elle ne remonte pas à une époque fort reculée, elle ne nous intéresse guère en ce moment, pas

plus que les Clémentines orthodoxes mentionnées par Nicéphore et dont nous ne possédons plus le texte[1].

Ainsi, Messieurs, à mesure que nous nous éloignons de la rédaction primitive des Clémentines, c'est-à-dire des Homélies, l'Ébionitisme s'efface de ce roman théologique pour faire place à l'enseignement de l'Église. C'est donc aux Homélies qu'il faut nous arrêter pour découvrir le but de ce singulier ouvrage. Or ce que nous venons de voir jusqu'à présent nous rend cette tâche facile. L'auteur se proposait une double fin : il voulait tout à la fois réfuter les erreurs gnostiques ou païennes, et faire prévaloir les idées particulières à sa secte. A cet effet, il choisit l'apôtre qui lui paraît le plus propre à remplir le rôle de défenseur du mosaïsme, saint Pierre, et il s'abrite derrière son autorité. Pour garantir l'exactitude de la relation, il invoque de plus le témoignage d'un disciple de saint Pierre, le pape saint Clément. C'est sous le couvert de ces deux grands noms qu'il cherche à propager ses opinions. Il comptait d'autant plus sur le succès de cette manœuvre, qu'en attaquant le paganisme sous toutes les formes il s'ouvrait un accès facile dans beaucoup d'esprits. Gnostique lui-même, comme nous l'avons vu, il espérait, en réfutant les systèmes contraires, faire prévaloir le sien propre. Si vous trouviez que je prête à l'auteur des Clémentines un art trop calculé, je vous prierais de remarquer un fait certain : c'est l'acharnement que mettaient les hérétiques des premiers siècles à répandre leurs doctrines, et le soin qu'ils prenaient de les couvrir d'un nom autorisé pour leur concilier plus de faveur. Nous avons déjà observé précédemment que la plupart des Évangiles apocryphes sont dus à de pareilles tentatives. Les sectaires appliquèrent le même procédé aux disciples du Christ. L'histoire apostolique eut sa contrefaçon ou son cycle d'apocryphes comme le récit évangélique. De là cette foule d'écrits intitulés histoires, itinéraires, actes, dialogues de saint Pierre, de saint Paul, etc.,

1. Nicephor., *Hist. eccles.*, III, 18.

qui sont aux véritables Actes des Apôtres ce que les Évangiles apocryphes sont aux Évangiles canoniques. On n'aurait pas une idée complète du mouvement doctrinal ou littéraire des deux premiers siècles, si l'on ne s'arrêtait quelque peu à ce genre de productions, parmi lesquelles les Clémentines tiennent sans contredit le premier rang. Voilà pourquoi elles méritent de notre part une attention toute spéciale.

Nous venons de voir que leur caractère dogmatique est celui de l'Ébionitisme, s'effaçant par degrés à mesure qu'on s'éloigne des Homélies pour examiner les rédactions postérieures. Vous comprenez, Messieurs que toute recherche ultérieure dans le but d'arriver à un nom d'auteur déterminé devient oiseuse, sinon tout à fait impossible. Ce qui importe avant tout, c'est de savoir à quel ordre d'idées appartient l'ouvrage. Cependant, une fois cette première question résolue, il en surgit une autre qui n'est pas sans importance : où faut-il placer le berceau des Clémentines ? quel est, selon toute apparence, leur lieu d'origine ? Quelques mots suffiront pour vous montrer l'intérêt que peut offrir cette question.

Il s'est produit de nos jours parmi quelques rationalistes allemands une opinion qui, par son audace même, a trouvé quelque crédit[1]. Elle ne tend à rien moins qu'à faire de l'Ébionitisme la doctrine dominante dans le cours des deux premiers siècles : de cette manière, les Ébionites n'auraient pas formé une secte à part, mais composé l'Église entière dans sa forme primitive ; et par conséquent les Clémentines, au lieu d'être le manifeste d'un parti, deviendraient l'expression des idées qui avaient généralement prévalu. Ce système ne mérite pas une réfutation sérieuse. Si dans l'origine, l'Église tout entière, ou du moins la majorité de ses membres, avait été Ébionite, concevrait-on que les Pères, sans en excepter un seul, eussent

1. Baur, *Les Lettres pastorales de S. Paul*, Tubingue, 1835 ; Dorner, *Développement de la doctrine sur la personne du Christ*, Stuttgard, 1839, Schwegler, *Du Montanisme*, Tubingue, 1841. Ce dernier va même jusqu'à employer le mot *Ebionitisme* pour désigner la première période de l'histoire de l'Église.

pu condamner l'Ébionitisme comme une hérésie ? En parcourant les écrits des Pères apostoliques, qui sont les véritables organes de la doctrine générale, j'y trouve précisément la réfutation de toutes ces erreurs. Ainsi l'Épître de saint Barnabé que nous avons étudiée n'a pas d'autre but que de combattre les tendances judaïques d'où l'Ébionitisme est sorti. Nous avons vu quelles idées basses les Ébionites se faisaient de la personne du Christ : c'est là même un des traits caractéristiques de cette hérésie. Saint Barnabé l'appelle au contraire le Seigneur de l'univers, le Fils de Dieu qui est venu dans la chair pour racheter nos péchés par sa mort. C'est en lui et pour lui que toutes choses ont été créées [1]. Saint Clément est encore plus formel sur ce point dans sa première Épître aux Corinthiens : le Christ est à ses yeux le Fils de Dieu fait homme, le sceptre et la splendeur de la majesté divine. Il appelle ses souffrances, les *souffrances de Dieu* [2]. La langue n'a pas d'expressions plus énergiques pour formuler le dogme de la divinité de Jésus-Christ. J'insiste là-dessus, parce qu'en France nous ne manquons pas non plus d'écrivains qui, faute de consulter les premiers monuments de l'éloquence chrétienne, ont cru découvrir quelque vague dans cette partie de la doctrine avant le concile de Nicée. J'espère que la suite de ces études dissipera jusqu'au plus léger nuage sur ce point capital. Mais déjà nous sommes fondés à ne voir qu'un jeu de l'imagination dans cet étrange système qui étend l'Ébionitisme à toute l'Église primitive.

Partant de cette idée, que les Clémentines sont l'expression des doctrines généralement admises dans les deux premiers siècles, les écrivains rationalistes dont je parle devaient s'accorder en même temps sur leur lieu d'origine. Indiquer Rome comme la patrie des Homélies leur semblait, par un tour de main aussi ingénieux qu'habile, rendre Ébionite toute l'Église romaine Je n'ai pas besoin de vous faire remarquer que, même dans ce cas, une pareille conclusion serait presque ri-

1. *Ép.* de S. Barnabé, c. v, vii, xii.

2. Τὰ παθήματα θεοῦ, Ire *Épître aux Cor.*, ii, xvi, xxxvi.

dicule. De ce que la secte des Ébionites ait compté à Rome quelques partisans, comme saint Épiphane nous l'assure[1], il ne s'ensuit pas le moins du monde que l'Église de cette ville partageât leurs opinions. A ce compte-là, on pourrait dire dans un âge à venir que l'Église de France professait le panthéisme au XIXe siècle, parce qu'un écrivain panthéiste était sorti de ses rangs. Je vous laisse à juger la valeur de ce procédé. Mais il fallait absolument tourner contre l'Église romaine cette machine de guerre. Il faut bien l'avouer, un coup d'œil superficiel dirigeait assez naturellement la pensée dans cette voie. Le nom du pape saint Clément, que l'ouvrage porte à faux, devait égarer la recherche en la poussant vers Rome. Mais une étude attentive des Clémentines nous oblige à chercher ailleurs leur véritable berceau.

En effet, la marche la plus simple et la plus naturelle, c'est de rapporter les Homélies clémentines au lieu où l'Ébionitisme avait sa plus grande force. Or, Messieurs, ce n'est pas à Rome que cette hérésie est née ou a pris son développement. Si saint Épiphane nous apprend qu'il y avait des Ébionites dans la capitale du monde, il parle du IVe siècle et non d'une époque antérieure. Nous possédons là-dessus un renseignement précieux dans un livre qui a soulevé de récents débats, les Philosophumena publiés par M. Miller. Tout le monde s'accorde à dire qu'il régnait la plus grande affinité entre les opinions des Ébionites et celles des Elcessaïtes, à tel point que saint Épiphane a pu les confondre. Or, d'après le récit des Philosophumena, la tentative d'Alcibiade d'Apamée pour introduire à Rome la doctrine des Elcessaïtes fut repoussée comme une chose inouïe[2]. Si donc, il y avait eu à Rome un parti d'Ébionites assez fort pour produire les Clémentines, l'étonnement que suscita la doctrine d'Alcibiade serait inexplicable. Une deuxième considération vient confirmer la première. Si les Homélies avaient vu le jour dans la capitale du monde, on concevrait difficilement qu'en faisant des luttes de saint Pierre

1 Épiph. *adv. Hœres.*, XXX, 18.
2. *Philosoph.*, IX, 13.

avec Simon le Mage le fond de leur récit, elles ne renferment pas la moindre allusion à la tradition si ancienne et si répandue du combat de l'apôtre avec l'hérésiarque à Rome même. Enfin, il est un troisième fait, qui nous oblige à nous éloigner de Rome pour trouver la patrie des Clémentines : c'est la prééminence que l'auteur accorde à saint Jacques, évêque de Jérusalem. C'est lui et non pas saint Pierre, qui est appelé l'évêque des évêques ; c'est lui qui confie à saint Pierre la mission de combattre Simon le Mage ; c'est à lui que l'apôtre doit rendre compte de ses voyages et de ses prédications. Dans un endroit des Homélies, saint Pierre va jusqu'à déclarer que tout enseignement pour être orthodoxe a besoin d'être confronté avec celui de saint Jacques[1]. Évidemment ce rang inférieur assigné au prince des apôtres enlève toute vraisemblance à l'origine romaine des Clémentines ; et ce seul fait indique clairement qu'on ne saurait chercher leur berceau ailleurs qu'en Orient, dans la Palestine ou dans la Syrie.

Tout se réunit pour élever ce sentiment à une haute probabilité. Quelle est, selon le témoignage unanime des Pères, la patrie des Nazaréens et des Ébionites ? La Palestine. Sur quel théâtre se passe la scène des Clémentines. A Césarée, à Tripoli, à Laodicée, c'est-à-dire en Palestine et en Syrie. Dès lors, pourquoi ne point placer leur lieu d'origine là où l'Ébionitisme avait son siége principal, dans les contrées où s'était formée la tradition touchant les controverses de saint Pierre avec Simon le Mage ? Une telle marche est indiquée par la nature même des choses. Il est plus simple de faire partir une légende ou une doctrine de son berceau que de l'y faire revenir. D'ailleurs, tout s'explique parfaitement dans cette hypothèse. Aux yeux des Ébionites de la Palestine ou de la Syrie, Jérusalem restait toujours la métropole du christianisme, et son évêque, le pontife suprême : or, c'est la place que saint Jacques occupe dans les Clémentines. Et même, si j'avais à me prononcer entre la Palestine et la

1. *Homil.* XI, 35; *Lettre* de S. Clément à S. Jacques.

Syrie, j'opterais pour ce dernier pays, où le gnosticisme ébionite trouvait pour se développer une voie toute frayée. La patrie de Tatien et de Bardesanes était l'un des centres les plus actifs de ce mouvement d'idées qui traverse les deux premiers siècles. Les juifs y abondaient depuis la captivité de Babylone, selon le témoignage de Josèphe et de Philon [1]. C'est là que les fugitifs durent se diriger, après que l'édit d'Adrien eut banni de Jérusalem les juifs et les chrétiens judaïsants, confondus par les païens sous le même nom et dans une haine égale [2]. La Syrie devint ainsi l'un des points de ralliement de ces sectes chrétiennes qui cousaient l'Évangile à un lambeau du mosaïsme. Supposez donc un homme de talent qui, du point de vue de l'Ébionitisme gnostique, ait voulu réfuter le paganisme et les systèmes gnostiques opposés au sien, placez-le au milieu de cette fermentation d'idées qui nulle part n'était plus grande, et le roman théologique des Clémentines s'explique de lui-même.

Mais si le caractère gnostique des Homélies nous reporte vers l'Orient, vers la Syrie ou la Palestine, il semblerait que la tendance pratique des Reconnaissances dût nous ramener en Occident. Cette deuxième rédaction, nous l'avons vu, diffère sur bien des points de la première. Il n'y a plus ce jet vigoureux d'une conception primitive : un travail de remaniement y affaiblit l'originalité d'une création irrégulière, mais hardie. On dirait que pour faire accepter son œuvre, l'auteur de cette refonte s'est cru obligé de ménager les esprits, en diminuant les saillies, en effaçant les couleurs. L'Ébionitisme s'y trahit, mais timidement, sous les allures de l'orthodoxie, comme il eût convenu d'agir en un lieu où les rêveries gnostiques trouvaient peu de faveur, à Rome par exemple ou dans toute autre partie de l'Occident. On ne saurait nier qu'il y ait dans tout cela un indice favorable à

1. Philon, *De Virtut.*, II; Josèphe, *Antiq. Jud.*, XV, 3; XVIII, 10 ; *contre Appion*, I.

2. Sulpice Sévère, *Hist. sacr.*, l. II, c. 31.

l'opinion qui place à Rome l'origine des Reconnaissances. Et pourtant, une simple observation suffit pour rendre cette conclusion douteuse, en nous ramenant vers l'Orient et même en Syrie. Dans le neuvième livre des Reconnaissances, l'auteur insère un long fragment d'un écrit du Syrien Bardesanes, intitulé *Du Destin*[1]. Cet ouvrage composé, dit Eusèbe, vers l'année 170, était-il assez répandu hors de la Syrie, pour qu'il fût possible peu de temps après d'en profiter ailleurs ? C'est ce qu'il est difficile d'établir, mais cette question ne nous intéresse guère. L'essentiel est d'avoir établi que l'Orient a été, selon toute apparence, la patrie des Clémentines. Quant aux transformations successives qu'a subies la première œuvre, il est évident qu'elles ont pu avoir été faites sur divers points du monde romain.

Après avoir cherché à déterminer le caractère dogmatique des Clémentines et leur véritable patrie, il nous reste, Messieurs, à fixer leur date d'une manière quelque peu précise ; car un calcul rigoureux dans de pareilles matières est chose impossible. Or la citation de Bardesanes, dont je viens de parler, ne nous permet pas de placer la composition des Reconnaissances avant l'année 170 : la réfutation du système de Marcion nous reporte également après la première moitié du IIe siècle. D'autre part, nous ne pouvons guère avancer dans le IIIe ; car Origène cite à plusieurs reprises le livre des *pérégrinations de saint Pierre*, et la conformité de ces extraits avec le texte des Reconnaissances, montre qu'il avait sous les yeux ce dernier ouvrage ou tout au moins une rédaction semblable[2]. De cette manière, nous sommes resserrés dans les dernières années du IIe siècle pour la date des Reconnaissances ; et comme les Homélies nous paraissent plus anciennes, nous pouvons, sans crainte de commettre une erreur sensible, les placer entre l'année 150 et l'année 170[3].

1. *Reconn.*, I, IX, c. 19-29; Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, VI, c. 10.
2. *Comment. sur la Genèse*, écrit avant 231; *sur S. Matthieu*, XXVI, 6.
3. Si, comme Moehler et d'autres écrivains l'ont prétendu, il était

Avant de terminer notre étude sur les Clémentines, nous avons deux questions à résoudre : y a-t-il un fond de vérité dans ce roman théologique ; et de quelle utilité peut-il être pour l'histoire de la dogmatique chrétienne ?

Nous avons vu que tout le récit des Clémentines se développe autour de deux points principaux : la controverse de saint Pierre avec Simon le Mage et les aventures de la famille de saint Clément. Or, il est évident que l'auteur eût manqué son but, s'il ne s'était rattaché à l'histoire par aucun endroit. Dans ce cas, sa fiction tombait d'elle-même. Pour accréditer son œuvre, il devait nécessairement s'appuyer sur quelques données historiques. De nos jours, où il a pris fantaisie à quelques auteurs de réduire à l'état de mythe toute individualité qui ne rentre pas dans leur système, Simon le Mage ne pouvait échapper à cette tentative de remplacer les personnes par des idées anonymes. Mais, si l'on veut bien encore reconnaître quelque valeur au témoignage historique, l'existence du sectaire est garantie par toute l'antiquité chrétienne [1]. Ce qui de plus est hors de doute, c'est l'antagonisme de l'apôtre et de Simon. Selon le récit des Actes des Apôtres, ils se rencontrent une première fois à Samarie, où l'imposteur prend déjà la même attitude que dans les Clémentines [2]. Les Actes mentionnent également un séjour de saint Pierre à Césarée : et Josèphe nous apprend d'autre part que Simon passa quelques années dans cette ville [3] ; de sorte qu'une discussion publique entre l'hérésiarque et l'apôtre, à Césarée, n'est pas dénuée de toute vraisemblance. C'est ainsi que nous trouvons dans les Actes

question au IXe livre des *Reconnaissances*, du droit de cité étendu par Caracalla à tous les hommes libres de l'empire romain en 211, il faudrait placer l'origine de cet ouvrage au IIIe siècle, mais le passage du 27e chapitre est trop peu clair pour qu'on puisse en tirer une preuve valable.

1. Justin, 1re *Apologie*; Irénée *contre les hérésies*, I, 20 ; Eusèbe, *Hist. ecclés*, II, 13; Origène, *contre Celse*, V, 62; Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* VI, 14, etc., etc.

2. *Actes des ap.*, VIII, 9 et suiv.

3 *Ibid*, X; *Antiq. jud.*, XX, 7.

des Apôtres un débat entre saint Paul et Élymas le magicien devant le proconsul Sergius Paulus [1]. Saint Justin et beaucoup d'autres Pères rapportent la lutte des deux apôtres avec Simon à Rome [2]. Ce serait se montrer trop difficile que de n'accorder aucune confiance à de pareils témoignages. De même, en traçant l'itinéraire de saint Pierre de Césarée à Antioche par Tripoli et Laodicée, l'auteur des Clémentines ne me semble pas s'être écarté beaucoup de la vérité historique. Le séjour de l'apôtre à Antioche ne serait pas attesté par la tradition que l'Épître aux Galates suffirait pour l'établir : saint Paul y dit formellement qu'il rencontra saint Pierre dans la capitale de la Syrie [3]. Or, de Césarée à Antioche, la voie qu'indiquent les Clémentines est la plus simple et la plus directe. En rapportant que saint Pierre prêchait et instituait dans chaque ville où il passait un évêque et des prêtres, l'auteur ne fait que reproduire ce que l'histoire nous apprend : c'est ainsi qu'agissaient les Apôtres, comme saint Clément l'assure dans sa première Épître aux Corinthiens ; c'est ce que saint Paul prescrivait à Tite et à Timothée. Donc, en ce qui concerne saint Pierre, ses voyages, ses prédications, ses luttes avec Simon, les Clémentines n'ont fait qu'embellir une tradition dont le fond est certainement historique.

Je ne saurais porter le même jugement sur les aventures de la famille de saint Clément : c'est la partie la plus romanesque du récit des Homélies et des Reconnaissances. Ici, Messieurs, l'imagination de l'auteur s'est donné un libre jeu. Je ne voudrais pas affirmer que la narration tout entière se réduise à une pure fiction : elle a trouvé trop de crédit dans les âges suivants pour qu'on ait le droit de se prononcer

1. *Actes des ap.*, XIII, 7 et suiv.

2. Justin, 1re *Apol.*, 26 et 56; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 14; S. Jérôme, *Catal. des écriv. ecclés.*, c. I.

3. *Ep. aux Gal.*, II, 11; Orig., 6e *Homélie sur S. Luc*; Eusèbe, *Chronique*; S. Chrysost., 42e *Hom sur le martyre S. Ignace*; S. Jérôme, *Comm sur l'Ep. aux Gal*, c. I; Léon le Grand, *Discours sur la fête de S. Pierre et de S. Paul*; Grégoire le Grand, *Lettres*, I, v. 39, VIII; etc.

avec une telle assurance ; mais si, comme l'affirment Origène, Eusèbe, saint Épiphane, saint Jérôme et saint Jean Chrysostôme, le pape saint Clément est le même dont parle saint Paul à la fin de son Épître aux Philippiens, le récit des Clémentines devient à tout le moins fort suspect ; car dans cette hypothèse, saint Clément serait avant tout le compagnon et le coopérateur de saint Paul [1]. Or ce sentiment est infiniment probable. Il existe entre la Lettre de saint Clément aux Corinthiens que nous avons étudiée et les Épîtres de saint Paul, celle aux Hébreux en particulier, une telle conformité de pensées et d'expressions, les citations et les emprunts sont si manifestes, qu'on peut conclure hardiment à une relation étroite entre ces deux grands hommes. Cette similitude frappante n'avait pas échappé à la sagacité d'Eusèbe, et saint Jérôme atteste que beaucoup de personnes s'en prévalaient pour attribuer à saint Clément la rédaction de l'Épître aux Hébreux [2]. Ce qui ne veut pas dire assurément qu'il n'y ait eu entre lui et saint Pierre aucune espèce de rapports ; mais le commerce exclusif avec cet apôtre, que supposent les Clémentines, perd tout caractère de vraisemblance. Si l'on recherche de plus près le fondement du récit, on arrive sans peine sur les traces de la fiction. L'origine impériale assignée à la famille de Clément provient d'une confusion de noms évidente avec le consul Flavius Clément que Domitien son parent fit mettre à mort en 96, à cause de son attachement à la foi chrétienne [3]. Une fois ce premier pas fait, il fallait trouver d'autres noms dans la famille de César. Or celui de Matthidie, sous lequel la mère de Clément paraît dans la suite du roman, était commun à la sœur de Trajan et à la mère de Julia Sabina, épouse d'Adrien ; le nom de Faustine

1. Orig., *sur S. Jean*, I, 29; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, III, 15 ; S. Épiphane *Hérés.*, XXVII, 6 ; S. Jérôme, *Des Hommes illustres*, c. 15 ; S. Chrysos., *Comm. sur la* Ire *Epître à Timothée.*

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 38; S. Jérôme, *Epit.* 129e *à Dardanus.*

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 18 ; Suétone, *Domitien*, XV; Dion Cassius, LXVII, 14.

était porté par la femme et par la fille d'Antonin le Pieux. C'est ainsi que pour arranger son drame, l'auteur des Clémentines a su chercher jusque dans la famille impériale tout ce qui pouvait en augmenter l'intérêt ou la vraisemblance. Quant aux destinées singulières de ce groupe de personnages qu'il a mis en scène, la fiction est trop visible pour qu'il faille hésiter un seul instant à leur conserver ce caractère.

Si enfin nous examinons une dernière question : de quelle utilité les Clémentines peuvent-elles être pour l'histoire des dogmes ? il va sans dire, Messieurs, qu'une production de l'Ébionitisme ne doit être consultée qu'avec précaution. Aussi n'est-ce pas comme faisant autorité qu'on peut invoquer leur témoignage, mais à titre de renseignements sur l'état des esprits et des croyances. Ainsi, je ne crains pas d'affirmer qu'elles fournissent un argument très-solide en faveur de la constitution de l'Église catholique. En nous montrant à la tête de chaque Église particulière un évêque ayant sous ses ordres un nombre déterminé de prêtres et de diacres, et au dessus des diverses Églises un évêque des évêques, elles témoignent que telle était réellement la constitution hiérarchique des deux premiers siècles [1]. Si elles transportent à saint Jacques la prérogative de saint Pierre, c'est une vue particulière à la secte des Ébionites : cette erreur de fait ne détruit pas le droit, et n'en prouve même que mieux combien l'existence d'un chef suprême de l'Église était enracinée dans la conscience générale. Ici les tendances hétérodoxes de l'ouvrage, loin d'infirmer l'argument, le fortifient. Si pour faire accepter leur œuvre, les hérétiques se voyaient obligés d'exposer avec tant de netteté les divers degrés de la hiérarchie catho-

1. Il n'est aucun document, dans les deux premiers siècles, où la dignité et le ministère propre de l'évêque soient mieux exprimés que dans les discours adressés par S. Pierre à Clément et à Zachée, avant de les ordonner, l'un évêque de Rome, l'autre évêque de Césarée. (*Homél.*, III, 63 et suiv.; *Epître* de Clément à S. Jacques, 9.) Les Lettres de S. Ignace elles-mêmes ne sont pas plus explicites sur ce point.

lique, c'est qu'ils avaient sous les yeux un état de choses qu'ils ne pouvaient nier. C'est ainsi qu'au risque de nuire à leur opinion préconçue en faveur de Jérusalem, qu'elles envisagent comme la métropole du christianisme, les Clémentines appuient avec force sur l'épiscopat de saint Pierre à Rome : montrant par là que ce dernier fait était tellement incontestable, qu'on ne pouvait le nier sans perdre tout crédit. On ne dira pas qu'elles font arriver saint Pierre à Rome, parce qu'elles cherchent à établir la primauté de cet apôtre ; car saint Jacques reste pour elles l'évêque des évêques. Leur témoignage sur ce point est donc irrécusable. J'en dirai autant de la doctrine des sacrements. Saint Pierre rompt le pain eucharistique avec ses frères dans les villes où il arrive ; il impose les mains à ceux qu'il juge dignes du sacerdoce. Nulle part ailleurs, la nécessité absolue du baptême n'est plus clairement enseignée que dans cet ouvrage qui, par un contraste singulier, attache tant de prix aux observances mosaïques [1]. Enfin, ce qui achève de prêter aux Clémentines un intérêt dogmatique, c'est la conclusion qu'on peut en tirer pour les Écritures du Nouveau Testament. Les citations nombreuses et textuelles qu'elles empruntent à saint Matthieu, à saint Marc, à saint Luc et à saint Jean, prouvent sans réplique que les quatre Évangiles étaient connus et propagés partout dans la première moitié du IIe siècle [2].

Tel est, Messieurs, le caractère ou la portée du roman théologique des Clémentines. J'ai cru devoir lui consacrer quelque attention, parce qu'il forme une des productions les plus remarquables de la littérature des deux premiers siècles.

1. *Hom.* VIII, 22, 23 ; XI, 25, 27 ; XIII, 13, 20, 21.

2. *Hom.* XIX, 22 ; Jean, IX, 1. — *Hom.* XVIII, 15 ; S. Matth , XIII, 35. — *Hom.* XI, 2 ; S. Matth , VI, 13. — *Hom.* III, 52 ; S. Matth., XI, 28. — *Hom* XIX, 7 ; S. Matth , XII, 34. — *Hom.* III, 52 ; S. Matth., XV, 13. — *Hom* VIII, 4 ; S. Matth., XX, 16. — *Hom.* XI, 20 ; Luc. XXVI, 34. — *Hom.* XVII, 5 ; Luc, XVIII, 6-8. — *Hom.* XIX, 20. Marc IV, 34. — *Hom* III, 87 ; Marc, XII, 29. — *Hom.* III, 52 ; Jean, X, 9. — Nous ne rapprochons qu'un très-petit nombre de passages. Les citations des quatre Évangiles canoniques sont encore plus nombreuses dans les *Reconnaissances*.

Il est à regretter sans nul doute que la main d'un hérétique y ait laissé des traces ineffaçables ; mais, tel qu'il est, il mérite encore de trouver place dans un tableau de l'éloquence chrétienne. C'est un effort hardi, sinon toujours heureux, pour résumer sous la forme d'un récit dramatique le mouvement des doctrines. Si la fiction y dépare trop souvent la vérité historique, il n'en reste pas moins par bien des côtés une peinture vivante de l'époque, de ce siècle au milieu duquel le christianisme était venu provoquer une activité intellectuelle qui depuis n'a été guère surpassée. Ce serait, à coup sûr, exagérer l'importance des Clémentines que de les comparer aux monuments postérieurs de l'éloquence chrétienne. Comme réfutation des erreurs païennes, elles sont de beaucoup inférieures aux grandes apologies. Ce n'est que dans les invectives éloquentes de Tertullien ou dans les vastes analyses de saint Irénée et de saint Épiphane, que nous saisirons cette multiplicité de systèmes qu'on enveloppe sous le terme générique de gnosticisme. Et même, nous avons vu qu'en essayant de combattre ce mouvement, un des plus puissants qui aient agité l'esprit humain, les Clémentines marquent précisément une de ses tendances, celle de l'Ébionitisme. Il n'est pas moins vrai de dire qu'en retraçant la prédication évangélique dans sa lutte avec les différents systèmes gnostiques ou païens, elles occupent dans la littérature chrétienne des premiers siècles un rang qu'on ne saurait leur disputer.

DIXIÈME LEÇON

Caractère de l'éloquence chrétienne dans la première période de son développement. — La *lettre* est la forme ordinaire dans les écrits des disciples des apôtres. — Action de la prédication évangélique dans la réformation des mœurs. — Enseignement de l'Église primitive sur la virginité ou le célibat religieux. — Les deux Épîtres du pape saint Clément aux vierges. — Leur authenticité. — Contraste entre la corruption du paganisme et son respect pour la virginité. — Les deux Épîtres de saint Clément ouvrent la voie aux traités sur la virginité si nombreux dans l'éloquence chrétienne. — Analyse. — Saint Clément associe l'idée du dévouement à celle de la virginité. — Différence essentielle entre le célibat religieux tel que l'entendait l'Église primitive, et le célibat profane contre lequel réagissaient les empereurs païens. — Erreur de Montesquieu sur la doctrine des Pères touchant le célibat. — Modèle d'exhortation morale dans le fragment d'Homélie intitulé deuxième Épître de saint Clément aux Corinthiens. — La confession ou l'aveu des fautes, moyen indispensable pour obtenir la rémission des péchés.

Messieurs,

On l'a dit bien des fois, ce qui caractérise l'éloquence chrétienne dans la première période de son développement, c'est la simplicité. Le christianisme, en effet, ne s'annonçait pas au monde comme le résultat d'un effort spéculatif ou le fruit de recherches scientifiques : dogme révélé et fait historique, il se manifestait par la parole ou par l'écriture tel qu'il s'était produit, sans le concours de tous ces moyens qui assurent à une œuvre humaine sa vie et son succès. Le miracle suivait partout la nouvelle doctrine, et au besoin tenait lieu d'une plus ample démonstration. De plus, les premiers prédicateurs de l'Évangile n'appartenaient point pour la plupart aux classes lettrées, et c'est dans le peuple également que leur parole trouvait le plus d'écho. Dieu le voulait ainsi pour distinguer son opération de celles de l'homme. On conçoit dès lors qu'il ne faille chercher dans

les premiers monuments de la littérature chrétienne ni artifice de l'esprit ni apprêt du langage. Un tel soin eût été peu en harmonie avec le caractère surnaturel et unique de l'établissement du christianisme. Aussi le thème primitif de l'éloquence sacrée se réduit-il à quatre biographies assez courtes, qui entremêlent la doctrine de l'Homme-Dieu du récit de sa vie.

Tel le texte, tel devait être le commentaire. Si ce grand fait, qui seul prêtait à l'histoire du genre humain sa vraie signification, s'était publié par une voie si modeste, le développement de la doctrine allait se produire sous une forme non moins simple. J'ai déjà dit que la prédication orale des apôtres s'éloignait de toute recherche : il en devait être de même de leur prédication écrite. Les premiers chrétiens formaient une grande famille, dont les membres étaient unis entre eux par des rapports intimes. Même après que le progrès de l'Évangile eut fait naître plusieurs Églises particulières éloignées les unes des autres, les relations qui existaient entre elles ne perdirent rien de leur intimité. La doctrine s'échangeait par le mode de communication le plus accessible à tous. Or, quelle est, de toutes les formes du discours écrit, la plus simple et la plus familière ? C'est évidemment la Lettre. Il ne faut donc pas s'étonner que ce genre d'écrits constitue presque à lui seul la littérature apostolique. Dogme et morale, discipline et culte, joies et tristesses, espérances et craintes, tout se mélange sans effort dans ces épanchements du cœur, où l'on vit pour la première fois des hommes écrivant à Jérusalem ou à Corinthe saluer du nom de frères des étrangers dispersés dans toutes les parties du monde. Ce fait seul annonçait la révolution morale qui allait s'accomplir dans l'humanité ; et comme si, dans cette œuvre de rénovation divine, les moyens devaient contraster en tout point avec la fin, ce sont quatre biographies fort simples et une vingtaine de petites lettres qui ont changé la face du monde.

Ce serait donc, à mon avis, vouloir forcer le rapproche-

ment, que d'établir un parallèle entre la littérature sacrée du Nouveau Testament et les écrits profanes du même temps. Comparer entre elles les Lettres de Sénèque et les Épîtres de saint Paul, les Actes des Apôtres et les Annales de Tacite, comme œuvres d'art, ce serait manquer à la fois de tact et de coup d'œil. On peut assurément rapprocher les doctrines, pour signaler l'action que les idées chrétiennes ont exercée dès l'origine ; et malgré tous les efforts qu'on a faits dans le sens contraire, la thèse qui cherche à soustraire le stoïcisme romain à toute influence de la religion nouvelle ne me paraît nullement prouvée. Mais, je le répète, toute comparaison qui consisterait à peser de part et d'autre le mérite littéraire serait puérile. Les Évangiles, comme les Lettres des apôtres, n'ont aucune prétention à l'art humain ; l'absence même de toute recherche est un de leurs caractères : ils atteignent le sublime dans la simplicité comme chose naturelle à un ordre de conceptions auxquelles l'homme n'a qu'une faible part. C'est une littérature toute neuve, tout originale, qui s'empare à la vérité des langues qu'elle trouve sous la main, mais qui se produit sans la moindre influence des littératures profanes, qu'elle semble ignorer ou dont elle ne tient pas compte. l'Ancien Testament seul a jeté un reflet sur le Nouveau. Si le plus lettré des apôtres, saint Paul, cite en passant Aratus et Épiménide, ces deux souvenirs classiques n'enlèvent rien au ton et à la forme de ses Épîtres de leur parfaite originalité [1].

Ce n'est, Messieurs, que plus tard et à mesure qu'on s'éloigne du berceau de la littérature sacrée, que les deux courants se mêlent sans se confondre. Saint Justin est le premier dans lequel ce point de jonction devient manifeste ; car, si le souffle de l'éloquence grecque traverse par intervalle les écrits des Pères apostoliques, leur caractère se rapproche trop évidemment de celui du Nouveau Testament pour que le résultat de cette action soit sensible.

1 *Actes des apôtres*, XVII, 28. — *Ép. à Tit*, I, 12.

Voilà pourquoi la Lettre est la forme ordinaire de l'éloquence écrite dans les ouvrages des disciples des apôtres. Comme leurs devanciers, ils adressaient aux Églises des exhortations courtes et vives, qui sans nul doute répondaient mieux aux besoins des esprits que de longs traités. Il ne faut chercher dans cette époque primitive ni le goût ni le loisir suffisant pour des œuvres de longue haleine. *Non magna loquimur, sed vivimus :* le mot de saint Cyprien était vrai, surtout pour cette période de l'Église naissante, où l'éloquence d'action devait avoir une plus grande place que l'éloquence spéculative. Il s'agissait avant tout de convertir le monde ; or la parole vivante, soutenue par de hautes vertus, a plus de force que tous les livres. Platon et Aristote en avaient composé un grand nombre, et leur influence morale ne s'était guère fait sentir sur leur époque ni après eux. On ne comprendra jamais le premier mot de l'histoire du christianisme, si on persiste à l'assimiler à un système philosophique essayant de pénétrer dans le monde par les armes de la science. Ce n'est pas de la sorte qu'il devait conquérir la souveraineté spirituelle. Plus tard, une fois qu'il aura pris racine dans le sol, nous assisterons au merveilleux épanouissement du germe divin confié à la terre. Mais la comparaison de l'humble grain de sénevé devait se justifier sous toutes ses faces. De là ce genre simple et familier de l'éloquence écrite dans les Pères apostoliques. Nous en avons trouvé deux modèles dans la première Épître du pape saint Clément aux Corinthiens et dans l'Épître de saint Barnabé. Les deux lettres de saint Clément aux vierges, que nous abordons aujourd'hui, vont nous le montrer sous un nouveau jour, en nous offrant l'un des sujets les plus graves et les plus élevés de l'enseignement chrétien. C est le premier traité de la virginité dans l'histoire de l'éloquence sacrée.

S'il est, Messieurs, un point sur lequel la prédication évangélique contraste avec l'esprit du siècle auquel elle s'adressait, c'est la virginité. Sans nul doute chaque époque a ses vices et ses vertus, ses grandeurs et ses défaillances ; et pour

l'honneur du genre humain comme dans l'intérêt de la vérité, il ne faut en calomnier aucune. Mais, si l'on doit juger de l'état moral d'un siècle par le tableau qu'en ont fait les contemporains, celui d'Auguste est peut-être le plus licencieux qu'offre l'histoire de l'humanité. Sans descendre à des auteurs dont la crudité de langage nous oblige à jeter un voile sur leurs écrits, nous trouvons dans des historiens ou des moralistes tels que Tacite et Suétone, Sénèque et Juvénal, un témoignage irréfragable. On est tenté parfois de chercher l'hyperbole dans les invectives d'une colère vertueuse ; mais le récit plus calme d'un annaliste véridique détruit cette illusion en confirmant les faits ; et quand le plus grave des historiens de l'antiquité peignait en deux traits ce monde dépravé, *corrumpere et corrumpi*, être corrompu et corrompre, il attachait au front de son époque un stigmate que l'histoire y a maintenu. Or, c'est à travers une société où l'on voyait un assemblage de monstres, tel qu'il ne s'en était jamais offert, c'est au milieu du siècle des Néron et des Caligula, des Messaline et des Agrippine, que le christianisme apparaissait avec sa grande doctrine de la virginité.

Certes, Messieurs, on ne dira pas que le contraste ne fût extrême. Et pourtant on manquerait de justice envers l'ancien monde, en affirmant que le principe de la domination de l'esprit sur la chair y était complétement effacé. Malgré cette corruption universelle qui avait fait du paganisme le règne presque absolu de la matière et des sens, on y avait compris de tout temps la grandeur et la beauté morale de la virginité. L'histoire de l'antiquité est là tout entière, pour montrer que tous les peuples ont attaché à ce sacrifice complet de la chair à l'esprit, une idée de sainteté plus haute et de perfection céleste. Si le polythéisme grec déifie ses vices, qu'il place dans l'Olympe, il y fera monter également la virginité : Vesta, Minerve, Diane, Astrée, les Muses, les Grâces, seront des divinités vierges. Je n'ignore pas que les poëtes n'ont pas toujours conservé à ces types leur pureté primitive : ce n'en est pas moins un fait digne d'attention que cette personnification

de la sagesse, de la justice, des arts et des sciences, sous les traits de la virginité. S'agit-il d'exprimer une vertu dans sa forme la plus touchante, les poëtes profanes ne se feront pas faute quelquefois d'y associer la continence parfaite. Aux yeux de Sophocle, le poëte le plus moral du paganisme, le dévouement filial d'Antigone se confond avec sa virginité. Quand Euripide veut dépeindre son jeune homme modèle, il montrera Hippolyte vouant un culte perpétuel à la chaste déesse ; et Racine, tout chrétien qu'il est, gâtera cette belle conception du génie antique en y mêlant la galanterie du XVIIe siècle. Fidèles à cette pensée, que la virginité rapproche des dieux, ils lui accordaient de préférence le don de prophétie. La vierge Cassandre prophétise, la pythie vierge rend des oracles, les sibylles vierges sont regardées comme inspirées d'en haut. Et ce n'était point là une création arbitraire de l'imagination poétique; sorti de la conscience générale, ce culte de la virginité était consacré par la plupart des législations elles-mêmes. Vous savez de quels hommages l'ancienne Rome entourait ses Vestales : elles passaient pour la gloire et le soutien de la république. Les consuls leur cédaient le pas, et les licteurs abaissaient leurs faisceaux devant elles. Dans les calamités publiques, l'intervention de la virginité était regardée comme le moyen le plus sûr d'apaiser la colère des dieux. Ce que les Vestales étaient aux yeux des Romains, les druidesses l'étaient pour les Gaulois et les Germains, les vierges du soleil pour les peuples du Pérou. Il me serait facile de parcourir ainsi toute l'antiquité païenne, pour montrer qu'au milieu d'une corruption devenue presque générale, les nations n'en reconnaissaient pas moins dans la virginité un état supérieur et qui rapproche davantage de la Divinité.

Cela prouve, Messieurs, qu'à aucune époque la conscience humaine ne se laisse complétement dominer par le vice et par l'erreur. A tel degré d'avilissement qu'elle arrive, il lui reste un fond de noblesse qui atteste la divinité de son origine. L'homme s'incline naturellement devant l'idée du sa-

crifice, lors même qu'il se croit incapable de la réaliser : et tout en se faisant lui-même l'esclave du vice, il rend à la vertu un hommage volontaire ou forcé. C'est ainsi qu'en proclamant du milieu de ses égarements la grandeur et la beauté morale de la virginité, l'antiquité païenne obéissait à ce sentiment de la vertu, qui peut s'affaiblir, mais qui ne s'éteint jamais. Rien ne serait en effet moins rationnel, que de vouloir réduire à un préjugé cette admiration constante des peuples pour un fait ou un état si opposé à leurs mœurs. Le préjugé conspire avec les passions, mais ne se tourne pas contre elles. Le préjugé est de sa nature local et passager ; l'universalité et la perpétuité n'appartiennent qu'à Dieu et à la vérité. Si donc à travers cette longue période de l'histoire, où le polythéisme avait altéré dans les âmes la notion du juste et de l'honnête, où les passions humaines avaient rompu tout frein, où les religions divinisaient le mal sous tous ses aspects, si, dans ces temps de dégradation morale, l'idée de la virginité s'était maintenue haute et respectée dans la conscience des peuples, c'est qu'ils écoutaient une voix qui parlait plus haut que leurs vices, la voix de la raison qui proclame dans ce sacrifice complet de la chair à l'esprit une des formes les plus élevées de la perfection morale.

Ce n'est donc pas sans un étonnement mêlé de douleur, qu'en arrivant au XVIe siècle de l'ère chrétienne, on y trouve des hommes qui se sont érigés en réformateurs, et qui, sur ce point de doctrine, sont descendus bien au dessous des païens. Pour châtier la verve bouffonne de Luther et le dogmatisme prétentieux de Calvin, c'est leur faire trop d'honneur que de les mettre en regard du Christ et des apôtres ; il suffit de leur opposer ce qu'une conscience païenne savait trouver de grand et de beau dans ce sacrifice fait à la Divinité. Tandis que le moine de Wittemberg descend jusqu'au cynisme de la grossièreté contre un état de perfection qui le gêne, les poëtes les plus licencieux de l'antiquité laissent échapper un cri d'admiration devant la continence parfaite [1]. Et, puisqu'il

1. Voyez *Du célibat ecclés.*, par Mgr Pavy, p. 49 et suiv.

plaît à l'hérésiarque de Noyon de ne voir qu'une sottise, *stulta imaginatio,* dans l'idée de vertu attachée au célibat ecclésiastique, écoutons la raison païenne s'exprimant par la bouche de Démosthène : « Pour moi, je suis persuadé que celui qui entre dans le sanctuaire, qui touche aux choses saintes, doit être chaste, non-seulement pendant un certain nombre de jours déterminés, mais pendant toute sa vie [1]. » C'est ainsi que l'honnêteté païenne humiliait d'avance ces nouveaux docteurs qui, sous prétexte d'épurer les croyances, les rabaissaient au dessous de la sagesse vulgaire des poëtes et des orateurs de l'antiquité.

Tel n'était pas l'enseignement de l'Église primitive. Si, malgré la corruption des cœurs, le paganisme lui-même avait compris la grandeur et la beauté morale de la virginité, le christianisme, religion de l'esprit, allait environner cette condition supérieure d'une auréole plus éclatante. Ne séparons jamais ce qu'il y avait de vrai et d'honnête avant l'Évangile, de ce qu'il a su y ajouter. Tout ce qui existait à l'état d'ébauche chez le peuple juif et dans l'antiquité profane, devait arriver à la perfection au sein de l'Église. Les semences du bien étaient rares, sans nul doute, dans le monde païen; elles n'en existaient pas moins, mais étouffées par l'ivraie qui avait crû sous l'influence du mal. C'était la tâche du christianisme de les dégager en les multipliant. Ainsi, le paganisme avait bien su conserver la notion de la virginité, mais non dans toute sa perfection. Il ne la concevait pas autrement qu'enchaînée par un lien légal et sous l'image d'une oblation forcée. C'est de cette notion imparfaite qu'était sortie la Vestale romaine, une des plus hautes conceptions de la morale antique. La liberté du choix, cette donation souveraine du cœur à Dieu, qui est l'un des caractères de la virginité chrétienne, n'entrait pour rien dans son engagement. Enlevée à sa famille dès l'âge de six ans, elle restait dans sa condition sous la menace de pénalités atroces. C'était un holocauste

1. *Disc. contre Timocrate,* n° 186.

offert sur l'autel de la patrie, plutôt qu'un sacrifice fait à la Divinité. Ce qui manquait à l'ancien monde, sur ce point comme sur bien d'autres, c'était un idéal vivant. Ce type parfait de la virginité, l'Homme-Dieu est venu l'offrir dans sa personne. En s'incarnant dans le sein d'une vierge, en vivant vierge, en s'entourant d'apôtres que l'histoire nous montre, les uns comme vierges, les autres comme ayant renoncé, pour le suivre, à leur condition première, le Fils de Dieu a élevé le célibat religieux à une hauteur divine. Non pas que dans l'esprit de sa doctrine le mariage ne soit une chose sainte et sacrée ; il reste pour tous les siècles la loi générale, la condition ordinaire de l'humanité : en l'élevant à la dignité d'un sacrement de la loi nouvelle, le Christ le ramène à sa pureté primitive, par l'unité et la perpétuité du lien conjugal. Mais si le christianisme proclame la sainteté du mariage, la virginité est à ses yeux un état de perfection plus haute, parce qu'elle a pour principe un sacrifice plus complet. C'est ainsi que saint Paul explique ce point de doctrine dans sa première Épître aux Corinthiens ; c'est dans le même sens que la tradition catholique l'a toujours entendu, et que le concile de Trente a défini contre les novateurs du XVIe siècle la supériorité de la condition virginale sur l'état de mariage [1].

Il n'est guère de sujet sur lequel l'éloquence des Pères ait su trouver de plus belles inspirations. Tertullien, saint Cyprien, saint Jean Chrysostôme, saint Ambroise et saint Jérôme en particulier, l'ont embelli de tous les charmes du langage ; et les traités spéciaux qu'ils ont composés sur les vierges et leur condition sainte, forment une des branches les plus riches de la littérature chrétienne [2]. Mais le plus ancien monument de ce genre que l'on rencontre dans les premiers siècles de l'Église, ce sont les deux Épîtres de saint Clément aux vierges.

1 1re *Ep. aux Corinth.*, VII. — Concile de Trente, session XXIV, canon 12e.

2. Tertull., *De velamine virginum ;* Cypr., *De habitu virginum ;* S. Jean Chrys., *De virginibus ;* S. Ambr., *De virgin.*; S. Jérôme, *Deux livres contre Jovinien.*

Voilà pourquoi elles méritent de notre part une attention spéciale.

C'est depuis le siècle dernier seulement, que l'Église latine est rentrée en possession de ce précieux document de l'éloquence sacrée. En 1753, le célèbre éditeur du Nouveau Testament, Wetstein, reçut de Jacques Porter, ambassadeur de la Grande-Bretagne auprès de la Porte-Ottomane, deux manuscrits syriaques, dont l'un contenait les deux Lettres de saint Clément aux vierges ; il songea aussitôt à les livrer au public, en y joignant une traduction latine. Cette publication souleva un vif débat parmi les savants de l'époque. Attaquée en Angleterre par Lardner, en Hollande par Venema, l'authenticité des deux Épîtres fut chaudement défendue par Wetstein et par Gallandi. Il n'entre pas dans mon sujet de rappeler au long cette controverse, que le docteur Beelen, professeur à l'université de Louvain, a parfaitement résumée en tête de la belle édition qu'il a donnée de cet ouvrage de saint Clément, il y a deux ans. Avant lui déjà, monseigneur Villecourt, évêque de la Rochelle, n'avait pas eu de peine à défendre l'authenticité des deux Lettres en présence de l'excellente traduction qu'il publia en 1853. En effet, toutes les raisons que les adversaires de Wetstein ont fait valoir n'ont que fort peu de poids, et l'origine véritable de ce beau fragment de la tradition chrétienne me paraît à l'abri de toute attaque sérieuse. Que saint Clément ait adressé des Épîtres aux vierges, c'est un fait attesté par saint Épiphane et par saint Jérôme. Dans un passage que je citais dans ma dernière Leçon, le premier de ces Pères reproche aux Ébionites de chercher à répandre leurs doctrines sous le nom de saint Clément. « Or, continue-t-il, Clément les réfute de toutes manières dans ses Épîtres circulaires qu'on lit dans les églises. Sa doctrine y porte un caractère tout différent de celui qu'ils lui prêtent dans l'Itinéraire de Pierre. Il y enseigne la virginité ; eux la repoussent. Il loue Élie, David, Samson, tous les prophètes ; eux les détestent. » En lisant ce passage avec quelque attention, on se convainc sans peine qu'il ne peut y

être question que des Épîtres aux vierges, car c'est dans celles-ci uniquement que Clément enseigne la virginité et qu'il parle de Samson. La première Épître aux Corinthiens porte sur un sujet tout différent, et ne mentionne pas même le nom de ce personnage biblique. Le témoignage de saint Jérôme est encore plus formel. Nous lisons cette phrase dans son traité contre Jovinien : « C'est aux vierges que Clément, successeur de l'apôtre saint Pierre, adressa des Lettres qui roulent presque tout entières sur la sainteté de la condition virginale. » Évidemment, saint Jérôme attribuait à Clément les Épîtres aux vierges qu'on lisait de son temps, et l'origine lui en paraît si certaine qu'il ne craint pas d'y chercher une arme contre un hérétique [1]. Si l'on objecte que saint Jérôme n'en fait pas mention dans son Catalogue des Hommes illustres, la réponse est facile. Le grand docteur ne se fait pas faute d'omettre dans cet opuscule plus d'un traité qu'il cite dans des ouvrages postérieurs [2]. De plus, comme le Catalogue des Hommes illustres est antérieur aux deux livres contre Jovinien, saint Jérôme a fort bien pu, dans l'intervalle, avoir eu connaissance des Épîtres aux vierges. Si maintenant nous comparons ces dernières à la première Épître aux Corinthiens, qui est sans nul doute de saint Clément, l'analogie devient frappante. Des deux côtés c'est le même emploi des Écritures, le même genre de diction simple et élevé ; des locutions, des images semblables s'y rencontrent de part et d'autre et trahissent une même main d'auteur. Enfin, une foule d'hellénismes qui se sont glissés dans la version syriaque prouvent que l'original a dû être écrit en grec : témoignages et preuves internes, tout nous oblige par conséquent à reconnaître dans les deux Épîtres aux vierges un ouvrage authentique du pape saint Clément. Examinons à présent ce précieux écrit, perdu depuis tant de siècles, et que l'érudition moderne a rendu à l'Occident chrétien.

1. *Adv. Jovin.*, l. I, c. 12.

2. Gallandi en rapporte quelques exemples dans sa *Biblioth. vet. Patrum*, t. I, *proleg.*, page 33.

Ce que saint Clément cherche à dégager de tout nuage dans sa première Épître, c'est la notion vraiment chrétienne de la virginité. Ce n'est pas sur la terre mais dans le ciel qu'il trouve la fin et le motif de ce sacrifice exceptionnel. Le Sauveur l'a dit : il y a des eunuques spirituels qui renoncent au mariage à cause du royaume des cieux. Il faut donc que ceux qui se sont voués à cette condition ne perdent jamais de vue le motif qui les inspire ni le but auquel ils tendent. Or, ce n'est ni par l'éloquence, ni par la réputation, ni par l'éclat des ancêtres, ni par la beauté ou la force du corps, ni par la longueur de la vie, que le royaume des cieux s'acquiert, mais par la foi qui se manifeste dans les œuvres. La sainteté de la vie, telle est la condition essentielle de la virginité. Sans les œuvres de la foi, le nom de vierge comme celui de chrétien n'est d'aucun prix. Plus l'état auquel vous aspirez est élevé, plus hautes doivent être vos vertus. Or, savez-vous, ô vierges quelle est l'excellence de votre profession ? C'est le sein d'une vierge qui a porté Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et ce corps, dont le Seigneur s'est revêtu et avec lequel il a soutenu son combat dans le monde, c'est d'une vierge qu'il l'avait pris. Jean son précurseur a été vierge ; cet autre Jean qui reposa sur sa poitrine, le Seigneur l'aimait à cause de sa virginité. Paul, Barnabé, Thimothée et tant d'autres, ont suivi cette même voie, dans laquelle Élie, Élisée et un grand nombre de saints personnages les avaient précédés. Si donc vous voulez marcher sur leurs traces, imitez-les, ou plutôt imitez le Christ, votre grand, votre unique modèle. C'est à ce type parfait de la virginité que saint Clément ramène l'esprit de ses lecteurs. Mais, au lieu d'affaiblir cet enseignement par une pâle analyse, écoutons plutôt ces belles paroles qui expriment l'esprit le plus pur du christianisme :

« Vous désirez rester vierge ? Savez-vous combien pénible et laborieuse est cette véritable virginité, qui se tient sans relâche devant Dieu et ne le quitte jamais, qui n'a de sollicitude que pour plaire au Seigneur de corps et d'esprit ? Quelle est l'excellence et la sublimité de cet état et quelle grande

chose désirez-vous ? Savez-vous que vous allez descendre dans l'arène et lutter comme l'athlète, vous, qui, revêtu de la force et de l'esprit, avez fait choix de cette condition, pour être ceint d'une couronne de lumière, et recevoir les honneurs du triomphe dans la Jérusalem céleste ? Si donc vous désirez ces choses, combattez votre corps, combattez les passions de la chair, combattez le monde dans l'esprit de Dieu, combattez les vanités du siècle présent, qui passent, qui se brisent, se corrompent, s'éteignent ; combattez le dragon, combattez le lion, combattez le serpent, combattez Satan par Jésus-Christ qui vous fortifiera par sa parole et par la divine Eucharistie... Grand est votre labeur, grande sera aussi votre récompense [1]. »

C'est ainsi, Messieurs, qu'en face du sensualisme païen, l'Église naissante arborait l'étendard du spiritualisme chrétien. Je signalais tout à l'heure le contraste que présentait cette doctrine avec l'époque où elle se produisait : il suffit pour démontrer aux esprits les plus prévenus la divine originalité de la religion chrétienne. Évidemment de telles paroles n'étaient pas l'écho naturel du siècle de Néron et de Domitien, et pour les expliquer, il faut admettre que le souffle d'un esprit nouveau avait passé sur le monde. Relever ainsi le principe de la domination de l'esprit sur la chair et le replacer si haut dans la conscience humaine, au milieu d'une société qui tombait en pourriture, ce ne pouvait être l'œuvre de l'homme seulement. Il n'y avait qu'une force divine qui pût arrêter le torrent de la corruption universelle et le refouler vers sa source. Ce seul fait, je le répète, ce phenomène merveilleux de la virginité chrétienne, se produisant tout à coup au sein du paganisme, suffit pour prouver que la religion chrétienne n'est pas une œuvre qui doive à l'homme son origine ni sa puissance. Car ce qui est plus étonnant encore que l'apparition d'une telle doctrine, c'est son efficacité. On eût dit que cette terre ne dût plus connaître d'autre fécondité que

1. Ire *Ep. aux vierges*, v.

celle du vice ; la voilà qui, remuée par le travail de la prédication évangélique, va produire des fruits de sainteté, dont l'éclat surpassera tout ce qui s'était vu ; et c'est à la suite des noms les plus souillés de l'histoire, qu'on voit apparaître la sainte phalange des Thècle, des Anastasie, des Agnès, des Agathe, des Cécile, des Lucie : génération nouvelle, qui dès l'origine se compte par milliers et s'élève au milieu des souillures du paganisme comme le lis à côté d'une fange impure. Si l'on ne savait que les préjugés peuvent égarer les meilleurs esprits, rien ne paraîtrait plus surprenant que l'obstination de ceux qui méconnaissent le caractère surnaturel de cette transformation morale opérée par les doctrines chrétiennes.

Cette docilité du premier âge chrétien à suivre le conseil évangélique de la virginité donné par le Christ et les apôtres, se manifeste dans les deux Épîtres de saint Clément aux vierges. On voit, par les recommandations qu'il leur adresse, que dès le commencement de l'Église, la perfection du célibat religieux avait attiré bon nombre d'âmes ; et ce qui prouve la haute antiquité de ces Lettres, c'est qu'on n'y trouve encore aucune trace de la vie monastique ni de la vie cénobitique. Ceux qui renonçaient au mariage pour se consacrer à Dieu, ne s'isolaient pas des autres, ni ne se réunissaient pas entre eux ; mais, vivant au milieu des leurs, ils ne se distinguaient d'eux que par un genre de vie plus sévère et plus retiré. Les œuvres du dévouement formaient leur occupation principale. C'est ce que saint Clément cherche à leur inculquer. Instruire les ignorants, visiter les pauvres, assister les veuves et les orphelins, telle est la noble tâche dévolue à leur profession. Si la pureté du cœur est le foyer de la virginité chrétienne, la charité doit en être le rayonnement. Loin d'elle l'oisiveté et l'égoïsme : elle n'est vraie qu'à la condition d'être active et dévouée.

En associant ainsi l'idée du dévouement à celle de la virginité, le pape saint Clément assignait à l'institution du célibat religieux son véritable caractère. Par là, il répondait d'avance à certains écrivains modernes, qui n'ont pas vu ou qui n'ont

pas voulu voir que l'Église encourage cette condition pour multiplier le dévouement en le rendant plus facile. Le célibat qu'elle prêche à la suite des apôtres et de leurs disciples, ce n'est pas celui qui dans un but d'égoïsme, cherche à se soustraire aux obligations du mariage pour gagner la liberté dans le vice : celui-là, elle l'a toujours flétri, elle le condamne énergiquement. Ce qu'elle favorise, c'est le célibat religieux, qui ne s'affranchit des liens du mariage que pour s'imposer des devoirs plus graves et se rendre utile à plus de personnes. Voilà pourquoi elle a toujours confié les grandes missions du dévouement, l'apostolat de la foi et de la charité, à ceux qui, libres d'un engagement, lequel rétrécirait leur sphère d'action, peuvent se faire tout à tous. Qui ne voit une différence radicale entre le célibat ainsi entendu, vie d'austérité et de dévouement, consacrée tout entière au service de la société, et l'égoïsme qui se dérobe au devoir pour s'assurer une licence facile ? Or, ces deux états se trouvaient précisément en face l'un de l'autre dans le 1er siècle de l'ère chrétienne.

Rome païenne, Messieurs, offrait alors un étrange spectacle. Par suite d'un abus, qui mieux que tout le reste nous révèle les vices profonds de la société antique, le mariage était à peu près tombé en désuétude. Un grand nombre préféraient à un engagement sérieux une existence commode, qui n'imposait aucune charge et laissait toute liberté. Inutile de vous faire remarquer que le sentiment religieux ou moral n'entrait pour rien dans ce calcul, qu'inspirait seul un libertinage sans frein. Le mal était arrivé à un tel point, qu'il devenait menaçant pour l'existence de l'empire. Déjà le génie politique de César avait cherché un remède à cette plaie morale de son siècle, mais sans succès. Auguste s'en préoccupa encore plus vivement. Un jour que dans une assemblée des chevaliers romains, il eut fait mettre d'un côté ceux qui étaient mariés et de l'autre ceux qui ne l'étaient pas, il fut effrayé du petit nombre des premiers [1]. Alors il en appela aux rigueurs. La

1 Dion Cassius, LVI.

loi Papia Poppæa prescrivit à tous sous des peines sévères le mariage et même la paternité ; mais il fallait que le mal fût bien grand, pour que, selon la remarque de Dion Cassius, la loi dût porter le nom de deux consuls qui eux-mêmes n'étaient point mariés. Dans son *Esprit des lois*, Montesquieu s'est pâmé d'admiration pour les lois maritales d'Auguste : il n'hésite pas à y voir la plus belle partie des lois civiles des Romains [1]. Je n'irais pas lui chercher querelle, si, à ce sujet, il ne s'était permis de critiquer les empereurs chrétiens qui les ont abrogées, et les Pères de l'Église qui les ont censurées. « Ces derniers, dit-il, montraient en cela un zèle louable pour les choses de l'autre vie, mais très-peu de connaissance des affaires de celle-ci. » A l'entendre, la doctrine chrétienne de la virginité ou du célibat religieux aurait entravé la propagation de l'espèce humaine que favorisaient les lois d'Auguste. On ne peut qu'être étonné de trouver des assertions si légères sous la plume d'un écrivain d'ordinaire si grave et si judicieux. Comment Montesquieu n'a-t-il pas vu que les lois civiles sont impuissantes à corriger de pareils désordres, et que le progrès des mœurs, la réforme de l'individu est l'unique remède à des maux de cette nature ? Je ne connais pas d'erreur plus funeste en matière de science morale, que cette prétention, devenue malheureusement trop commune depuis les théories du siècle dernier, d'attribuer à des règlements de police ou d'administratien civile une influence que la morale seule peut exercer. Ce ne sont pas les lois qui changent les hommes, mais les mœurs qui rendent les lois efficaces. Aussi qu'arriva-t-il ? Les lois maritales d'Auguste n'eurent d'autre résultat que d'enrichir le fisc : le célibat oisif ou voluptueux n'en continua pas moins à être de mode dans la Rome impériale. Le christianisme s'y prit autrement, et il réussit sans avoir nul besoin d'offrir des primes d'encouragement au mariage et à la paternité. Il n'eut qu'à proclamer la sainteté de l'union conjugale en l'environnant de respect et d'honneur.

1 *Esprit des lois*, l. XXIII. c. 21

Ces Pères de l'Église, auxquels Montesquieu veut bien reconnaître un zèle louable pour les choses de l'autre vie, montraient en réalité une connaissance profonde des affaires de celle-ci. S'ils ne professaient pas pour les lois Papiennes la même admiration que l'éminent publiciste, c'est que cette contrainte légale leur paraissait une mesure aussi odieuse qu'inutile ; et l'expérience prouve qu'ils n'avaient pas tort. Quant à ce prétendu affaiblissement de la population par suite du célibat religieux, il serait temps enfin de le reléguer dans le domaine des fables. Pour réduire ces déclamations à leur juste valeur, il suffit de comparer l'Europe chrétienne à ce qu'elle était sous les empereurs païens. Tandis que l'Italie ancienne ne comprenait pas dix millions d'habitants, l'Italie moderne en compte plus de dix-sept ; et la différence est encore plus sensible, quand on rapproche la population actuelle de la France de celle de la Gaule dont le territoire était bien plus étendu, et qui, au IVe siècle, ne renfermait que dix millions d'habitants [1]. C'est donc en définitive sous l'empire des doctrines chrétiennes que l'Europe s'est peuplée dans une proportion telle, qu'aucune autre partie du monde ne saurait lui être comparée ; et malgré la pratique du célibat religieux aussi fréquente que jamais, tout nous permet de supposer qu'elle n'est pas à la veille de se dépeupler.

Rien n'est donc moins sérieux que le reproche adressé par certains économistes modernes à l'enseignement des Pères sur la virginité ou le célibat religieux. Il n'est au contraire aucun point de doctrine où la sagesse du christianisme éclate davantage. Tandis que d'une part, il sait réprimer au besoin l'excès de la population par la pratique du conseil évangélique, de l'autre, il assure à la race humaine un développement normal, régulier, constant, en faisant du mariage un état saint et respecté de tous. Le célibat existait avant lui, nous venons de le voir ; mais profane, égoïste,

1. *Économie polit.* de M. Dureau Delamalle, t. I, l. II, c. 5-8. — Ibid., t. II, l. IV, c. 10 — M. Wallon, *Hist. de l'esclavage*, part. II. c. 3.

licencieux : dans ces conditions-là, il portait une atteinte grave aux mœurs, en même temps qu'il causait un préjudice réel à l'accroissement des nations. Cette plaie morale, que les lois civiles étaient impuissantes à guérir, le christianisme seul l'a fermée. Jamais nation vraiment chrétienne n'a souffert de cette désuétude du mariage qui affligeait l'empire romain sous Auguste et sous ses successeurs. « C'est que, comme l'a dit Montesquieu, cette fois mieux inspiré, la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci[1]. » Ce qui échappe à l'action des lois humaines ne résiste pas à l'influence de ses doctrines, parce qu'avec l'aide de Dieu elles coupent le mal à sa racine, dans le cœur de l'homme qu'elles retournent et qu'elles changent. Voilà le secret de cette transformation merveilleuse que le christianisme a su opérer dans le monde.

Nous venons de voir, en présence l'une de l'autre, la coutume païenne du célibat et l'idée chrétienne de la virginité, telle qu'elle est développée dans la première Épître de saint Clément aux vierges. Pour qu'elle réponde entièrement à son principe et à sa fin, la perfection morale et le dévouement doivent être associés à cette condition exceptionnelle. Dans sa deuxième Lettre l'écrivain apostolique trace aux vierges des règles de prudence, dont la sévérité atteste le soin que mettait l'Église primitive à préserver de toute apparence de reproche ceux qui s'étaient consacrés à Dieu par le vœu de virginité. Il énumère les occasions dangereuses auxquelles leur ministère de charité peut les exposer, et leur dicte des conseils pleins de sagesse. Parcourant ensuite l'Ancien Testament, il leur montre par l'exemple de Joseph, de Samson, de David et de Salomon, les devoirs et les périls de leur condition. Il termine en appelant leurs regards sur le type parfait de la pudeur virginale que le Christ a réalisé dans sa personne. Nous pourrons rencontrer dans l'histoire de l'éloquence sacrée des pages plus brillantes sur ce beau sujet, mais nous

1. *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 3.

n'en trouverons aucune qui résume sous une forme plus nette et plus précise le code de la virginité ou du célibat religieux.

Enfin, Messieurs, la littérature chrétienne possède sous le nom de saint Clément un fragment d'Homélie qui figure dans le recueil des Pères apostoliques sous le titre de deuxième Épître aux Corinthiens. Eusèbe est le premier écrivain ecclésiastique qui en ait fait mention. Voici ses paroles : « Il existe, dit-on, une deuxième Lettre de Clément, mais elle ne jouit pas de la même célébrité que la première ; aussi voyons-nous que les anciens n'en ont pas fait usage [1]. » Saint Jérôme va plus loin : « On fait passer, dit-il, sous le nom de Clément, une deuxième Épître qui est réprouvée par les anciens [2]. » Photius confirme le même sentiment, en rapportant que l'Épître en question est regardée comme apocryphe [3]. Parmi les critiques modernes, Cotelier, Gallandi et Lumper ont cherché à défendre l'authenticité de la Lettre, mais avec peu de succès. La citation d'un Évangile apocryphe, celui des Égyptiens, la rend déjà suspecte; et l'exhortation au martyre qui s'y trouve, nous reporte à l'époque des grandes persécutions du IIe siècle, sous Marc-Aurèle par exemple (161-180). Mais si l'écrit n'est pas de saint Clément, il n'en mérite pas moins d'être remarqué comme un débris du premier âge de la prédication évangélique. Je vais le résumer en peu de mots.

L'Homélie, car ce nom lui convient mieux que celui de Lettre, débute par un beau témoignage rendu à la divinité de Jésus-Christ. Ce trait seul suffit pour écarter d'elle les vestiges d'Ébionitisme que l'un ou l'autre écrivain moderne a cru y découvrir [4]. Le Christ est Dieu, il est le Juge des vivants et des morts. C'est lui qui nous a retirés des ténèbres de l'idolâtrie pour nous amener à la vraie lumière. Le premier devoir de la vie chrétienne est donc de confesser Jésus-Christ,

1. *Hist. eccles*, III, 38. — 2. *Cat. script. eccles*, XV.
3. *Bibl. cod.*, 113.
4. Schnekenburger, *De l'Évangile des Égyptiens*, Berne, 1834 ; Schwegler, *De l'âge postérieur aux apôtres*, t. I, p 418 et suiv.

non pas de bouche seulement, mais par les œuvres, jusqu'au sacrifice même de la vie. Qu'y a-t-il en effet dans ce monde que nous dussions regretter ? Le siècle présent et le siècle futur sont opposés l'un à l'autre : nous ne pouvons les servir tous deux. C'est pourquoi il faut combattre ; et si nous ne remportons pas tous la couronne du martyre, nous atteindrons le but par les œuvres de la pénitence. L'auteur emploie à ce sujet une comparaison très-juste, pour expliquer la nécessité de faire pénitence dès ce monde :

« Pendant que nous sommes sur la terre, faisons pénitence. Nous sommes en effet comme l'argile entre les mains de l'artisan. Si le potier fait un vase et que ce vase vienne à se tordre ou à se briser, il peut le refaire de nouveau, mais une fois qu'il l'a jeté dans la fournaise, il ne peut plus y remédier. Il en est de même à notre égard. Pendant que nous sommes dans ce monde, et que nous avons encore le temps de nous convertir, faisons pénitence des péchés que nous avons commis dans notre chair, afin d'être sauvés par le Seigneur. Car, après que nous serons sortis de ce monde, nous ne pourrons plus ni faire l'aveu de nos fautes (l'exomologèse), ni les réparer. »

C'est donc par les œuvres de la pénitence qu'on acquiert la béatitude dans l'autre vie. Vous avez remarqué sans nul doute ce témoignage rendu à la confession sacramentelle ; car l'auteur n'a pas pu entendre autre chose par cette exomologèse ou cet aveu indispensable de nos fautes que nous devons faire dès ce monde pour être sauvés. S'il n'avait voulu parler que d'un aveu fait directement à Dieu, sa phrase n'aurait aucun sens, et l'antithèse qu'il établit serait absurde, car nous pourrions avouer nos fautes à Dieu dans l'autre monde comme dans celui-ci. Ce passage de l'Homélie prouve donc que dans l'Église primitive non moins qu'aujourd'hui, l'aveu des fautes était envisagé comme une condition nécessaire pour le salut. Et qu'on ne restreigne pas cette exomologèse aux péchés publics, car l'auteur de l'Homélie parle indifféremment de toutes les fautes que nous commettons revêtus de notre chair

mortelle. Comme vous le voyez, l'étude des premiers monuments de l'éloquence chrétienne confirme la doctrine catholique sur tous les points. C'est ainsi qu'un peu plus loin l'orateur établit contre les gnostiques la résurrection de la chair. « C'est dans la chair, dit-il, que nous avons été appelés, c'est dans la chair que le Seigneur est venu à nous, c'est la chair que nous devons conserver intacte comme le temple de Dieu ; c'est dans la chair par conséquent que nous recevrons notre récompense. Attachons-nous à cette espérance, et loin d'imiter ces hommes qui préfèrent les joies passagères de ce monde aux délices du siècle futur, attendons le règne de Dieu en pratiquant la justice et la charité. » C'est à cet endroit que se termine ce fragment d'Homélie qui, s'il n'est pas de saint Clément, remonte sans contredit à la plus haute antiquité.

Je ne parlerai pas des constitutions apostoliques ni des lettres décrétales faussement attribuées au pape saint Clément : elles rentrent dans l'histoire du droit canon et sont étrangères à l'éloquence sacrée.

Cette foule d'écrits mis sur le compte de saint Clément prouve qu'après les apôtres nul personnage n'a rempli dans l'Église primitive un rôle plus considérable. Homélies, Épîtres morales, législation, à tort ou à raison, tout porte quelque trace de son activité. Le plus ancien monument du droit ecclésiastique le revendique pour son auteur. L'Ébionitisme inscrit son nom au frontispice d'un grand ouvrage. Quand la critique ancienne ne trouve pas d'auteur déterminé pour une œuvre anonyme, le souvenir de Clément s'offre à elle. Pour lui, il reste enveloppé dans un nuage qu'on ne parviendra jamais à dissiper entièrement. Sauf quelques détails acquis à la science, sa biographie flotte dans ce demi-jour de la probabilité si favorable aux conjectures. Mais la célébrité de son nom atteste la puissance de son action. N'eût-il écrit que sa grande Épître aux Corinthiens, qu'il mériterait d'occuper la première place après les apôtres du Christ. En proclamant si haut le principe de l'unité dans l'Église, il a préludé au rôle

de ses successeurs et ouvert la série de ces lettres des Papes qui ont gouverné le monde chrétien. Mais ses deux Épîtres aux vierges sont un nouvel et précieux monument de son activité apostolique ; et pour trouver dans cet âge postérieur à la fondation du christianisme un nom digne d'être comparé à celui de Clément, il faudra nous transporter sur d'autres rivages, dans une contrée qui avait reçu de bonne heure la semence de l'Évangile, l'Asie Mineure, où nous nous arrêterons bientôt devant saint Ignace d'Antioche.

ONZIÈME LEÇON

Influence morale de l'enseignement de l'Église primitive sur la virginité ou le célibat religieux. — Condition meilleure faite à la femme dans la société chrétienne. — Les Actes apocryphes de saint Paul et de sainte Thècle envisagés comme expression de cet esprit nouveau répandu dans le monde par la prédication évangélique. — Beautés littéraires de ce tableau de mœurs. — L'amour de la pureté germe peu à peu au sein de la corruption païenne. — Dégradée par le paganisme, la femme se relève et s'ennoblit par l'héroïsme du sacrifice. — La vierge chrétienne a produit ou rendu possible le type si noble et si pur de l'épouse et de la mère chrétienne. — Le sublime du sentiment de la pudeur dans les écrits des premiers Pères. — Opinion exagérée sur l'influence des femmes dans le fait de la propagation de l'Évangile. — Leur part véritable et légitime dans la régénération du monde par le christianisme.

Messieurs,

Les deux Épîtres de saint Clément aux Vierges nous ont initiés à l'enseignement de l'Église primitive sur la virginité ou le célibat religieux. Nous avons dit quel contraste présentait cette doctrine avec le siècle au milieu duquel elle se produisait. Bien que le principe de la domination de l'esprit sur la chair n'eût jamais disparu de la conscience des peuples, et qu'à travers ses désordres le paganisme environnât la virginité de respect et d'honneur, le monde ancien était arrivé à un point de dégradation tel, qu'humainement parlant, il n'était plus accessible à ces notions élevées du spiritualisme chrétien. Si le célibat oisif et voluptueux tel que l'entendait la Rome d'Auguste, puisait dans les vices de l'époque une force de résistance contre laquelle les lois civiles étaient impuissantes à lutter, le célibat religieux et dévoué que prêchait l'Évangile y trouvait une opposition dont la grâce divine seule pouvait triompher. C'est en transformant les cœurs que le

christianisme pouvait faire accepter les idées nouvelles qu'il portait au monde.

Cette doctrine de la virginité que nous avons recueillie de la bouche du pape saint Clément, nous allons la voir en acte et réalisée dans un grand exemple. Mon but est de vous introduire au cœur de la révolution morale opérée par le conseil évangélique du célibat, et de vous en montrer les conséquences dans la condition nouvelle faite à la femme par la société chrétienne. C'est vous dire assez que ce sujet offre de lui-même un puissant intérêt. A cet effet nous allons nous tourner vers l'un des débris de cette littérature apocryphe des deux premiers siècles qui nous a déjà occupés plus d'une fois, et que nous ne saurions négliger comme peinture plus ou moins fidèle des idées et des mœurs du temps. La distinction que nous avons faite pour les Évangiles apocryphes, s'applique à tous les écrits du même genre. Les uns ont été fabriqués par les hérétiques dans le but de propager leurs erreurs ; les autres sont le fruit de l'imagination ou d'une pieuse crédulité. Dans cet âge héroïque du christianisme, où le merveilleux se montrait à chaque pas, la légende devait côtoyer l'histoire, l'altérant quelquefois, l'embellissant toujours. De là les faux Actes des apôtres à côté du récit véridique de leurs travaux ; les Actes des martyrs apocryphes en face de la relation authentique du triomphe des confesseurs de la foi. On aurait tort de s'imaginer que la mauvaise foi inspirât toujours ces productions qui nous paraissent si étranges. Ce qui en faisait presque tous les frais, c'était l'imagination surexcitée par les vrais miracles qui accompagnaient les prédications de la foi, et le défaut de critique qui accréditait trop facilement telle tradition peu fondée. C'est à cette poésie légendaire du premier âge chrétien que vient se rattacher l'écrit apocryphe dont j'ai dessein de vous entretenir. Ce petit poëme, qu'on peut envisager en quelque sorte comme le pendant des Clémentines, et qui, malgré le caractère de fiction qu'il porte à un haut degré, me paraît propre à faire ressortir la position toute nouvelle conquise par la vierge et par la femme chré-

tienne, ce sont les actes de saint Paul et de sainte Thècle.

Pour ne pas entrer trop brusquement en matière, il faut que nous sachions d'abord quel degré de confiance mérite cet écrit. Or là-dessus, nous trouvons dans Tertullien un jugement très-sévère. « Que si, dit-il dans son livre du Baptême, ceux qui lisent les écrits de saint Paul, invoquent l'exemple de Thécla pour attribuer aux femmes le droit d'enseigner et de baptiser, qu'ils sachent qu'un prêtre de l'Asie, convaincu d'avoir fabriqué cet écrit sous le nom de saint Paul, a reconnu avant de mourir qu'il l'avait composé par amour pour l'Apôtre. Comment croire, en effet, qu'il eût accordé à une femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui écrivait aux Corinthiens : Je veux que les femmes se taisent dans l'Église [1]. » Ce passage de Tertullien, en nous mettant sur la trace de l'auteur, prouve également que les Actes de saint Paul et de sainte Thècle remontent à la première antiquité. Saint Jérôme, qui reproduit les paroles du prêtre de Carthage, cite entre autres une fable qu'on ne retrouve pas dans le texte actuel, celle d'un lion baptisé : ce qui porte à croire qu'il existait comme pour les Clémentines plusieurs rédactions différentes du même récit. Mais la raison qu'il fait valoir pour infirmer la narration tout entière n'est pas très-forte. « Comment, dit-il, saint Luc, compagnon de l'Apôtre, aurait-il pu ignorer ces particularités [2] ? » Il s'en faut bien que saint Luc ait rapporté dans les Actes des apôtres tous les faits et gestes de saint Paul. De sorte que tout en reconnaissant, avec saint Jérôme, le caractère apocryphe de l'écrit, nous ne saurions lui refuser toute espèce de valeur historique, car Méthode de Tyr, saint Épiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise et saint Jean Chrysostôme admettent sans hésiter certains faits contenus dans les Actes de saint Paul et de sainte Thècle ; et le fond de la narration a pris place dans le ménologe des Grecs, ainsi que dans le Bréviaire romain [3].

1. Tertullien, *De Baptis.*, c. XVII. — 2. S. Jérôme, *Des Hommes illustres.* c. VII.

3. Méthode, *Banquet des dix vierges* ; S. Épiph., *Traité des Hérés.*, I.

Nous avons donc sous les yeux une donnée historique embellie par l'esprit légendaire ; mais notre but n'est pas de déterminer précisément où s'arrête la vérité des faits et où commence la fiction : c'est comme tableau de mœurs que nous examinons l'ouvrage, et à ce titre-là, il nous offre un renseignement fidèle. D'autre part, cette étude, en nous initiant aux Actes apocryphes des apôtres par l'analyse d'une de leurs plus belles parties, nous dispensera de les parcourir les uns après les autres. Voici de quelle manière l'auteur retrace cet épisode de la prédication évangélique.

Saint Paul arrive d'Antioche à Icone. Deux compagnons de route s'adjoignent à lui, Hermogène et Démas, hommes pleins d'hypocrisie, qui, sous prétexte de se faire instruire par l'Apôtre, s'apprêtent à lui dresser des piéges. Pour lui, ne soupçonnant pas le mal, il leur enseignait la doctrine et se fiait à eux. Ici, se trahit dès le premier pas l'artifice de l'auteur. Il avait lu dans la deuxième Épître de saint Paul à Timothée, que l'Apôtre se plaignait de deux disciples qui l'avaient abandonné, Démas et Hermogène. Dès lors, rien ne lui paraissait plus naturel que de leur faire jouer le même rôle de trahison dans son récit. Au contraire, il avait lu dans la même lettre que saint Paul se louait beaucoup d'Onésiphore et de sa famille qui lui avaient rendu de grands services. C'en était assez pour faire de ce personnage l'hôte de saint Paul à Icone. Il est vrai que d'après l'Épître à Timothée, c'est à Éphèse qu'Onésiphore aurait assisté à l'Apôtre ; mais ces déplacements de scène ne gênaient pas les auteurs des apocryphes.

Il y avait donc à Icone un homme nommé Onésiphore qui, à la nouvelle de l'arrivée prochaine de saint Paul, s'était porté à sa rencontre avec sa femme Lectra et ses deux filles Simmia et Zénon, pour lui offrir l'hospitalité. Or, ils ne connaissaient

XXVIII, 16 ; Grég. de Naz, *Orat.* I *adv. Julian. Præcepta ad virgines*, II ; Grég. de Nysse, *Hom.* XIV *in cantic.* ; S. Ambr, *De Virgin.*, II, 3 ; S. Jean Chrys, *Hom. sur sainte Thècle; Ménol. des Grecs et Brév., rom.*, 24 septembre.

pas l'Apôtre de vue, mais Tite, qui avait passé par Icone, leur avait fait le portrait de saint Paul. Ils se tenaient donc sur le chemin qui conduit à Lystres, examinant les passants l'un après l'autre pour distinguer celui qu'ils attendaient. Enfin, ils voient arriver un homme de petite taille, au front chauve, au teint vif, au nez aquilin, aux sourcils bien arqués, au visage rayonnant d'une grâce divine, car il avait tantôt la face d'un ange, tantôt celle d'un homme : c'était saint Paul. Onésiphore court à sa rencontre et lui dit : « Salut, ô le serviteur de Dieu ! » Saint Paul lui répond : « Que la grâce soit avec toi et avec ta famille ! » A la vue de cet accueil, Hermogène et Démas disent à Onésiphore, le cœur plein de jalousie : « Et nous donc, ne sommes-nous pas également les serviteurs de Dieu ; pourquoi ne nous as-tu pas salués de la même manière ? » Onésiphore leur répond : « C'est que je n'ai pas lu sur votre face le rayon de la justice, mais si vous êtes tels que vous le dites, venez vous aussi dans ma maison et prenez-y votre repos. »

On arrive dans la maison d'Onésiphore, où la présence de saint Paul répand la joie. Tous se mettent à genoux pour prier, et après avoir rompu le pain eucharistique, l'Apôtre se lève pour dire aux frères quelques paroles d'édification. « Bienheureux, s'écrie-t-il, ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. Bienheureux ceux qui conservent leur chair dans une chasteté sans tache, parce qu'ils seront les temples de Dieu. Bienheureux ceux qui renoncent à ce siècle, parce qu'ils seront agréables à Dieu. Bienheureux ceux qui gardent l'innocence de leur baptême, parce qu'ils trouveront le repos dans le sein du Père, du Fils et de l'Esprit saint. Bienheureux le corps et l'esprit des vierges, parce qu'elles plairont à Dieu qui récompensera leur chasteté : la parole du Père opèrera en elles le salut pour l'avènement de son Fils et elles jouiront de la paix dans les siècles des siècles... »

Assurément, Messieurs, cette scène d'hospitalité chrétienne est fort belle. Cette famille qui se porte au-devant de l'Apôtre voyageur, et se tient là sur le grand chemin, interro-

geant les passants du regard pour distinguer l'envoyé de Dieu ; ces hommes, étrangers l'un à l'autre, qui se saluent comme des frères ; cette maison qui devient un temple improvisé, cette réception au foyer domestique qui commence par la prière commune, par la célébration du mystère commémoratif de la mort du Christ ; cette assemblée suspendue aux lèvres de l'Apôtre que le ciel lui envoie et qui demain va la quitter pour reprendre sa course à travers le monde : tout cela forme un tableau pris au vif de l'époque. On a souvent comparé ces scènes primitives du christianisme à celles d'Homère ou de la Bible dont elles rappellent la simplicité ; mais cette touchante fraternité qui pour la première fois s'inaugurait dans le monde, leur prête un caractère unique. Il n'y a plus d'étrangers pour cette famille qui compte déjà des membres sur tous les points de l'empire romain. On ne se connaît pas de vue, mais, selon la belle expression de l'auteur, on se connaît en esprit. Ce mot indique toute la révolution morale que portait en germe la doctrine de la fraternité chrétienne. Mais voyons quel résultat obtint la parole de l'Apôtre béatifiant la virginité dans la maison d'Onésiphore. L'action est engagée, l'héroïne du drame va paraître.

En face de la maison d'Onésiphore, une jeune fille, assise sur une fenêtre, écoutait le discours de saint Paul. Sa mère Théoclie l'avait fiancée à un jeune homme nommé Thamyris ; elle-même s'appelait Thécla. Captivée par les paroles de l'Apôtre, elle prêtait l'oreille à cette doctrine nouvelle qui attirait son âme. Bientôt le charme qu'elle éprouvait fut si grand, qu'elle passait le jour et la nuit à recueillir ce qui arrivait jusqu'à elle de cet enseignement qui lui semblait si beau. Elle voyait bien des femmes et des jeunes filles se diriger vers la maison qu'habitait saint Paul, mais, malgré le vif désir qu'elle avait de suivre leur exemple, elle n'osait pas. En vain sa mère l'appelait-elle : Thécla ne quittait pas la fenêtre où elle avait entendu l'Apôtre pour la première fois. Alors Théoclie envoya chercher Thamyris. Le jeune fiancé accourt plein de joie, espérant recevoir la parole si longtemps dési-

rée. « Où est Thécla ? dit-il. — J'ai une nouvelle à vous apprendre, lui répond la mère. Voici que depuis trois jours, Thécla ne quitte plus sa fenêtre et refuse de prendre aucune nourriture. Je ne la reconnais plus : elle, d'ordinaire si réservée, s'est laissé prendre aux discours de cet étranger qui sème des paroles de séduction. Cet homme met en émoi toute la ville d'Icone. Les femmes et les jeunes filles vont le voir et se laissent captiver par sa doctrine. Il leur enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'il faut le craindre et vivre dans la chasteté. Depuis ce temps, Thécla reste attachée à sa fenêtre comme une toile d'araignée, tout entière à ce qu'elle entend dire. Montez vers elle et forcez-la de quitter, car elle vous est promise. » A ces mots, le jeune homme court vers sa fiancée, qu'il trouve dans une sorte d'extase, et lui dit : « Pourquoi, ô ma bien-aimée, es-tu assise là, pleine de stupeur et les yeux fixés vers la terre ? » La mère, de son côté, insistait pour avoir une réponse. Bientôt toute la maison fut en larmes : Thamyris pleurait sa fiancée, Théoclie sa fille, et les servantes leur jeune maîtresse. Mais Thécla ne se laissait pas émouvoir : elle n'était attentive qu'aux paroles de saint Paul.

C'est là, Messieurs, une peinture un peu forcée sans doute, mais naïve, de l'attrait que pouvait offrir à de jeunes âmes la doctrine chrétienne de la virginité. Le paganisme avait tellement rabaissé la condition de la femme, il l'avait accoutumée à une dégradation si constante, que cette liberté acquise par le sacrifice portait avec elle une certaine force d'entraînement. L'aspiration vers le bien naissait de l'excès même du mal. Certainement la grâce de Dieu seule, en triomphant des instincts de la nature, pouvait opérer ce renoncement parfait ; mais par elle-même, cette grande idée de la perfection répondait aux sentiments généreux de quelques âmes d'élite. Être fiancée au Christ, devenir l'épouse de l'Agneau sans tache, ce beau langage du mysticisme chrétien devait trouver de l'écho à une époque où la femme ne pouvait se relever qu'en étonnant le monde par l'héroïsme de ses vertus.

Mais ce langage, qui respire une poésie vraiment céleste sur les lèvres des Cécile, des Agathe, des Lucie, semblait une extravagance à la masse de la société païenne. Rien ne l'irritait plus profondément. On eût dit qu'elle se sentait frappée au cœur par cette vertu nouvelle dont elle ne comprenait plus le principe. Aussi le supplice des vierges chrétiennes était-il accompagné d'un raffinement de férocité, inspiré par la répulsion extrême qu'éprouvait ce monde rongé de vices pour une condition qui le blessait au vif. Parents, amis, magistrats, la cité entière se tournait contre celle qui préférait aux perspectives les plus brillantes le titre d'épouse du Christ. Après avoir employé contre elle toutes les armes de la séduction, on passait à une fureur qui ne connaissait pas de bornes. Tant cette doctrine de la virginité attaquait le paganisme jusque dans son essence même ! La suite de notre récit va nous montrer la rage succédant aux prières pour détourner Thécla d'un état de perfection qui charmait son cœur.

Trompé dans son attente, Thamyris était descendu dans la rue, pour observer ceux qui entraient dans la maison de saint Paul ou qui en sortaient. Apercevant deux hommes animés par une dispute très-vive, il s'approcha d'eux pour leur dire : « Voudriez-vous m'apprendre quel est ce séducteur qui empêche les jeunes filles de se marier ? je vous promets beaucoup d'argent, si vous me fournissez des renseignements sur son compte, car je suis le premier de la cité. Hermogène et Démas (car c'étaient les deux traîtres) lui répondirent : « Nous ne savons pas au juste qui il est ; mais ce que nous pouvons vous dire, c'est qu'il éloigne les jeunes filles du mariage en leur enseignant que la résurrection est au prix d'une vie chaste. » Sur cela Thamyris les mena dans sa maison, où il leur fit servir un repas splendide, dans l'espoir de tirer d'eux quelques nouveaux détails sur saint Paul. « Conduisez-le, lui dirent-ils, devant le gouverneur Castellius, sous prétexte qu'il enseigne au peuple la nouvelle doctrine des chrétiens, et, suivant le décret de César, le gouverneur le fera mettre à mort : de cette

manière vous aurez la femme que vous désirez, et nous, nous enseignerons que cette résurrection tant promise s'accomplit déjà dans nos enfants. » Thamyris transporté de fureur résolut de suivre leur avis.

Le lendemain matin, il se présenta chez Onésiphore avec quelques magistrats et une foule armée de bâtons, et apostrophant saint Paul il lui dit : « Tu as perverti la ville d'Icone, tu empêches Thécla ma fiancée de me prendre pour époux : tu vas nous suivre devant le gouverneur Castellius. » Et toute la foule de vociférer : « Emmenez le magicien, car il ensorcelle nos femmes et il séduit tout le monde. » Arrivé devant le tribunal, Thamyris accusa Paul à haute voix. Fidèles au rôle de Judas qu'ils remplissent dès le commencement, Hermogène et Démas lui insinuent un nouveau grief : « Dis qu'il est chrétien et c'en sera fait de lui. » Mais le gouverneur, procédant avec plus de calme, dit à l'Apôtre : « Qui es-tu ? voyons, explique-nous ta doctrine, car une accusation grave pèse sur toi. » Alors saint Paul élevant la voix parla en ces termes : « Puisqu'en ce moment vous me demandez ce que j'enseigne, écoutez, seigneur. Le Dieu jaloux de sa gloire, le Dieu de toute justice, qui veut sauver les hommes par pure bonté, m'a envoyé vers eux pour les retirer de leur vie de désordres et d'iniquités. C'est dans ce but que son Fils Jésus-Christ est venu dans ce monde : c'est lui que je prêche ; j'apprends aux hommes à mettre en lui toute leur espérance. Car seul il a eu pitié de nos égarements, et pour nous sauver du jugement qui nous menaçait, il nous a inspiré la foi, la crainte de Dieu, l'amour de la vérité et de la vertu. Si donc j'enseigne ce que Dieu m'a révélé, en quoi suis-je coupable ? » Le gouverneur entendant ce discours fit conduire saint Paul en prison, se réservant de l'écouter plus au long avant de statuer sur son compte.

Ce récit, Messieurs, nous retrace assez bien les vicissitudes qui accompagnaient la prédication des apôtres. Lorsqu'ils avaient fait dans une ville quelconque un certain nombre de prosélytes, d'ordinaire une émeute éclatait. Quelques agita-

teurs, soit juifs, soit païens, soulevaient la foule. A Antioche de Pisidie, ce sont quelques femmes riches qui se mettent à la tête de la sédition contre saint Paul et saint Barnabé. A Éphèse, ce sont quelques orfèvres qui craignent de ne pouvoir plus débiter leurs petites idoles d'argent: la prédication de saint Paul contre l'idolâtrie attaquait directement leur industrie. Qu'on amène cet homme chez le gouverneur : tel était le cri qui éclatait de toutes parts. Or qu'était-ce que ce gouverneur ou magistrat de province ? un homme à peu près invariablement taillé sur le patron de Pilate, indifférent pour l'ordinaire aux questions de doctrine et n'y entendant rien. Après qu'il avait écouté la défense de l'Apôtre accusé, il ne savait à quoi s'en tenir. Ces mots de foi, de Fils de Dieu, de résurrection des morts, de jugement à venir, sonnaient à son oreille comme une langue étrangère. « Tu es en délire, » disaient les uns, comme Festus à saint Paul. D'autres répondaient, à l'exemple du proconsul d'Achaïe, Gallion, frère de Sénèque, devant lequel les émeutiers avaient conduit saint Paul : « Tout cela n'est qu'une question de doctrine et de mots qui ne me regarde pas: tâchez de démêler ces choses entre vous. » Plus tard sans doute, quand les édits de persécution partirent de la capitale de l'empire, cette sorte d'indifférence se changea en cruauté; mais dans l'origine, c'étaient les passions populaires qui stimulaient le zèle des magistrats de province. Alors, pour donner satisfaction à la fureur du peuple, ils renvoyaient les prédicateurs de l'Évangile après les avoir fait battre de verges. Mais le martyre de la vierge d'Icone va nous montrer que la vengeance privée les poussait quelquefois à une sévérité féroce.

Pendant que saint Paul était en prison, Thécla désirait vivement arriver jusqu'à lui. La nuit venue, elle s'échappe de la maison et se dépouillant de ses pendants d'oreille, elle les donne au geôlier qui l'introduit auprès du prisonnier. L'Apôtre instruit la vierge qui, dans le transport de sa foi, se met à baiser les chaînes de saint Paul. Dans l'intervalle, on cherchait Thécla de toutes parts. Interrogé par Thamyris, le geô-

lier finit par avouer la vérité. Le jeune homme excite dans le peuple un nouveau tumulte, à la suite duquel Paul et Thécla sont amenés devant le gouverneur. Celui-ci interpelle la Vierge: « Pourquoi refuses-tu de te marier selon la coutume reçue dans la ville d'Icone? » Mais Thécla, les yeux fixés sur saint Paul, ne répondait pas. Alors la mère, oubliant tous les sentiments de la nature, s'écrie hors d'elle-même : « Qu'on la brûle, puisqu'elle rejette son fiancé; qu'on la brûle au milieu du théâtre, pour qu'elle serve d'exemple à toutes les femmes. » Cédant malgré lui à ces cris sauvages répétés par la foule, le gouverneur condamne Thécla à être brûlée vive. Quant à saint Paul, il le fait battre de verges et jeter hors de la ville. L'arrêt rendu, la foule se précipite vers l'amphithéâtre pour repaître ses yeux du supplice de la jeune fille. Thécla cependant cherchait saint Paul du regard, comme l'agneau dans le désert qui regarde autour de lui pour découvrir le berger. Tout à coup elle a cru voir la figure de l'Apôtre; mais c'était le Seigneur lui-même qui se montrait à elle sous cette forme et elle se dit : Voici que saint Paul me regarde pour m'inspirer du courage. Pendant ce temps, les jeunes gens et les jeunes filles apportaient du bois et de l'herbe sèche pour en composer le bûcher de Thécla. Tandis que le gouverneur lui-même ne peut contenir son émotion à la vue de l'innocente victime, la foule plus cruelle lui crie de se hâter. Thécla fait le signe de la croix et monte sur le bûcher au milieu des flammes qui s'élèvent de toutes parts. Mais au même instant un tremblement de terre se fait entendre, une pluie mêlée de grêle éclate sur l'amphithéâtre, le sol s'entr'ouvre et dévore plusieurs assistants, les flammes s'éteignent et la vierge est sauvée.

Je ne m'arrête pas, Messieurs, au merveilleux qui termine cette partie du récit. Je ne veux pas en discuter la réalité : nous serions à notre aise, car nous avons sous les yeux des Actes apocryphes, bien que dans cet âge héroïque du christianisme ces manifestations éclatantes de la Divinité ne doivent pas nous surprendre. Supposons même que le bûcher de

sainte Thècle, au lieu de s'éteindre, l'ait consumée : le fait conserve son caractère, et la conséquence reste la même. Il y a dans cette liberté conquise par le sacrifice toute une révolution morale. Qu'est-ce qui retenait la femme dans cet état de dépendance et presque dans l'esclavage, auquel la condamnaient toutes les législations anciennes ? C'est qu'elle ne pouvait disposer d'elle-même, de son cœur, de ses affections. Mariée, pour la plupart du temps, sous forme de vente, *in manum coemptio*, comme disait la loi romaine, de toutes la moins imparfaite, elle n'échappait au despotisme paternel que pour retomber sous le despotisme conjugal : elle devenait la sœur de ses propres enfants plutôt que leur mère, soumise comme eux aux rigueurs du tribunal domestique, toujours l'esclave de l'homme, jamais son égale. Avec la doctrine de la virginité, tout cela va changer. Au lieu d'être assujettie aux caprices d'une volonté étrangère, elle restera maîtresse d'elle-même, de son choix, de sa liberté. Elle pourra opter entre les liens du mariage et un genre de vie libre et indépendant, où elle servira Dieu et le prochain avec plus de facilité ; elle disposera de sa personne sous l'inspiration de sa conscience. Dès lors, plus de contrainte ni domestique ni légale : la liberté du choix, l'égalité dans la condition. Voilà une des conséquences de l'idée chrétienne de la virginité, l'affranchissement de la femme, son émancipation morale. C'est la vierge chrétienne qui a produit, ou du moins qui a rendu possible le type si noble et si pur de l'épouse et de la mère chrétienne. Cette vierge, qui monte sur le bûcher plutôt que de rendre aux hommes un cœur qu'elle avait consacré à Dieu, c'est l'honneur, c'est la dignité de tout son sexe qu'elle porte avec elle. Le paganisme s'en étonne, il s'en irrite, parce qu'il ne voit dans la femme que l'esclave de ses caprices. Mais laissez-le sévir ; laissez monter sur leurs bûchers ces jeunes martyres de la perfection morale, de la liberté du bien : l'influence de leur exemple ne s'éteindra pas avec elles. Relevée, ennoblie, affranchie par leur sacrifice, la femme reprendra sa place

légitime au foyer domestique ; elle marchera l'égale de l'homme, sa compagne, sa sœur; elle conservera, sous es traits de l'épouse et de la mère, cette pudeur virginale rendue à sa condition ; et lorsqu'on voudra trouver la cause de cette révolution morale si féconde pour l'humanité, ce n'est ni dans les forêts de la Germanie, ni même dans les mœurs chevaleresques de la féodalité, c'est plus haut dans l'histoire qu'il faudra la chercher, sur ces bûchers où la vierge chrétienne réhabilitait son sexe à force d'héroïsme, et lui conquérait, au prix de son sang, l'égalité du droit dans l'égalité du respect.

Je reprends mon récit. Pendant que cette scène se passait dans l'amphithéâtre d'Icone, saint Paul s'était retiré avec Onésiphore et sa famille dans un tombeau, près du chemin qui conduisait à Daphné. Au bout de quelques jours passés dans le jeûne et la prière, les enfants d'Onésiphore dirent à saint Paul : « Père, nous avons faim. » Alors l'apôtre ôtant sa tunique, dit à l'un d'eux : « Va, mon fils, et achète-nous quelques pains. » L'enfant s'en alla, et rencontrant Thécla sur son chemin, il lui dit : « Où allez-vous, Thécla ? — Je cherche saint Paul, lui répondit-elle, car je suis sortie saine et sauve des flammes du bûcher. — Venez avec moi, repartit l'enfant, et je vous conduirai vers lui, car voilà six jours qu'il jeûne et qu'il prie pour vous. » Arrivée à l'entrée du tombeau, Thécla aperçoit l'Apôtre, qui priait ainsi à genoux : « Père saint, Jésus-Christ mon Seigneur, faites que les flammes épargnent Thécla, secourez-la, elle est votre servante. » Transportée de reconnaissance, la vierge s'écrie à son tour : « Béni soyez-vous, ô Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre, de ce que vous m'avez délivrée du feu en me permettant de revenir vers saint Paul. » L'Apôtre, en se retournant, voit celle dont il demandait à Dieu la délivrance, et tous éclatent en actions de grâces. On célèbre l'agape ou repas de charité au milieu de la joie la plus vive, et Thécla dit à saint Paul : « Dorénavant je ne me séparerai plus de vous, mais je vous suivrai partout où vous irez. » Saint Paul

congédie Onésiphore et sa famille, et prenant avec lui Thécla, il part pour Antioche.

Là, se renouvellent à peu près les mêmes scènes qu'à Icone, et pour ne pas entrer dans trop de détails, je dois en abréger le récit. Un des premiers habitants de la ville, Alexandre, se prend d'une vive passion pour Thécla. Profitant de l'influence que lui donne sa position, il ose l'insulter en pleine rue. Mais la vierge chrétienne, n'écoutant que son courage, déchire la tunique de son agresseur, lui arrache de la tête la couronne qu'il portait, et le couvre de confusion devant tout le peuple. Loin de dévorer en silence l'affront que lui a mérité sa brutalité, Alexandre conduit l'héroïque jeune fille devant le gouverneur, qui la condamne à être dévorée par les bêtes. Cette sentence inique soulève une partie du peuple. Soit que le nombre des chrétiens fût déjà grand à Antioche, ou que la conduite d'Alexandre parût trop infâme pour ne pas révolter la conscience païenne elle-même, les femmes, prenant fait et cause pour l'héroïne, se mirent à crier autour du tribunal : « L'arrêt est injuste, la sentence est inique ! » Mais Thécla, uniquement inquiète du soin de sa vertu, ne demandait qu'une faveur, celle d'être conservée pure avant sa mort. On la remit donc entre les mains d'une femme de haut rang, nommée Tryphéna, qui venait de perdre sa fille unique. L'heure du supplice arrivée, les bourreaux déchaînèrent contre la jeune vierge une lionne furieuse qui, au lieu de lui faire aucun mal, se coucha devant elle en lui léchant les pieds. Le lendemain matin, les satellites d'Alexandre eurent peine à enlever Thécla des bras de Tryphéna, qui déjà la chérissait comme sa fille. Traînée à l'amphithéâtre, la vierge se tenait, les mains levées vers le ciel, au milieu des bêtes féroces qu'on déchaînait contre elle, mais aucune ne la touchait. Dieu l'avait enveloppée d'un nuage de feu, pour que les spectateurs ne vissent pas qu'elle était sans vêtements.

Ce dernier trait est d'une délicatesse charmante, et saint Ambroise l'a relevé dans une de ses plus belles pages.

Il m'est presque impossible de rendre cet enthousiasme lyrique pour lequel notre langue ne trouve pas d'équivalents. Je l'ai essayé cependant, pour vous montrer à quel degré le sentiment de la pudeur avait pénétré dans les lettres chrétiennes.

« Que Thécla vous enseigne le sacrifice. Comme elle fuyait le mariage, elle se vit condamnée par la fureur de son fiancé ; mais elle sut inspirer aux bêtes féroces le respect de la virginité. On l'avait destinée à périr sous la dent des animaux ; elle était là, exposée à des regards qu'elle cherchait à éviter ; elle apprit la pudeur à ces yeux qui ne la connaissaient pas. Qu'il était beau de voir l'animal se coucher à terre, lécher ses pieds, et témoigner par ce langage muet qu'il n'osait attenter au corps sacré de la vierge ! C'est ainsi que la bête féroce vénérait sa proie : elle s'était dépouillée de son naturel, et elle était devenue humaine, puisque les hommes ne l'étaient plus. Dans ce moment-là, vous eussiez vu les rôles intervertis : les hommes changés en animaux sauvages commandaient la cruauté aux bêtes, et les bêtes, venant baiser les pieds de la vierge, enseignaient le devoir aux hommes. Tant la virginité est une chose admirable, puisqu'elle commande le respect jusqu'aux lions eux-mêmes ! Instinct de la faim, cris, excitations, habitudes sanguinaires, naturel féroce, ils n'écoutèrent rien de tout cela. En vénérant la martyre, ils ont enseigné la religion, ils ont enseigné la chasteté, car, en s'approchant de la vierge, ils ne baisaient que la plante de ses pieds, les yeux baissés vers la terre, comme s'ils n'avaient osé élever le regard jusque vers la vierge nue... [1] »

Voilà, Messieurs, le sublime du sentiment de la pudeur : c'est l'esprit de retenue et de modestie porté à un point de délicatesse que l'antiquité profane ne connaissait pas. J'admire Polyxène retrouvant un dernier reste de vie pour protéger sa pudeur jusqu'au sein de la mort ; la littérature clas-

1. *De Virgin.* l. II, c 3.

sique n'a rien de plus beau que ce trait-là. Mais qu'il y a loin encore de cette conception d'Euripide au flot de poésie vraiment céleste qui coule sous la plume d'Ambroise. On conçoit que de telles pages aient ramené dans le monde le respect de la vertu, et qu'elles l'y retiennent, en dépit de tout ce qui s'est dit ou écrit pour l'en bannir. Depuis ce moment là, on a fait bien des efforts pour affaiblir ou pour troubler dans les âmes la notion de l'honnête ; la conscience publique, épurée par l'Évangile, a subi des atteintes de toute sorte ; plus d'un écrivain né chrétien est descendu à une licence de langage dont le paganisme eût rougi ; de nos jours surtout une littérature dévergondée a versé et verse encore le cynisme à pleines mains. On se demande en vérité comment la conscience des peuples chrétiens peut résister à toutes ces attaques parties du drame, du roman, du livre sérieux comme de la feuille légère. C'est que dès l'origine ils ont reçu du christianisme une éducation forte et sévère, dont l'influence survit à tout. Il en est des nations comme des individus. Les principes de foi, d'honneur, de vertu, qu'elles puisent dans leur éducation première, elles les portent avec eux à travers leur histoire, comme un patrimoine qui ne se dissipe jamais. Vous aurez beau faire pour éteindre en elles le sentiment de l'honnête. Tant que vous n'aurez pas étouffé l'écho de cette grande voix qui s'est fait entendre à leur berceau, que vous n'aurez pas effacé, avec l'Evangile d'abord, cette littérature immense qui en est le commentaire, ces pages si grandes et si belles où les Pères ont inculqué au monde le respect de tout ce qui est honnête, pur, chaste et saint, tant qu'on les lira, qu'on les admirera, la conscience des peuples sera sauvée. Vous ferez des ruines partielles, l'honnêteté publique restera debout. Le vent de l'histoire balaiera toutes ces réhabilitations du vice, toutes ces apothéoses de l'infamie auxquelles nous assistons et que l'on retire des bas-fonds du paganisme ; ce qui ne passera pas, ce qui demeure, c'est cet héritage traditionnel d'idées morales, de sentiments élevés, dans lequel un peuple chrétien

se retrouve tôt ou tard avec sa force et sa vraie dignité.

La délivrance miraculeuse de la vierge d'Icone avait ému tout le peuple d'Antioche. Le gouverneur la fait venir et lui dit : « Qui es-tu, toi que les bêtes n'osent toucher ? — Je suis, lui répondit Thécla, la servante du Dieu vivant. Si les animaux sauvages m'ont épargnée, c'est que j'ai mis toute ma confiance en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui fait les délices du Père. Lui seul est la voie qui mène au salut, le refuge de ceux qui ont été battus par la tempête, la consolation des affligés, l'espérance de ceux qui n'en ont plus. Celui qui ne croit pas en lui ne vivra pas, mais il aura en partage la mort éternelle. » Le gouverneur, entendant cela, rendit un arrêt avec cette teneur : « Thécla, la servante de Dieu, est libre. » Les cris de joie de la foule accompagnèrent la vierge jusqu'à la maison de Tryphéna, où elle demeura plusieurs jours, instruisant les jeunes filles dans la vraie foi. Apprenant que saint Paul était à Myra, en Lybie, elle alla l'y rejoindre pour lui raconter les grâces dont Dieu l'avait comblée. De là, elle retourna à Icone pour y prêcher l'Évangile. Arrivée dans sa ville natale, elle y retrouva sa mère, mais son fiancé était mort. En vain mit-elle en usage tout ce qu'une foi vive peut inspirer à l'amour filial : Théoclie resta sourde aux prières de sa fille, et ne se convertit point. Alors Thécla, quittant la maison paternelle, s'en alla dans le tombeau où jadis elle avait trouvé saint Paul avec Onésiphore, et, tombant à genoux, elle versa devant le Seigneur des larmes abondantes. Sortant de là, elle se rendit à Séleucie, où elle convertit plusieurs personnes à l'Évangile. Un épilogue, ajouté à la rédaction primitive des Actes de saint Paul et de sainte Thècle, retrace le séjour de la vierge à Séleucie. Retirée dans une caverne du mont Calamon, elle instruisait par la parole et par l'exemple les femmes qui venaient à elle, attirées par la renommée de ses vertus. Une dernière agression vint troubler la vierge dans le lieu solitaire qu'elle s'était choisi. Quelques médecins de Séleucie, irrités de ce que les malades prenaient le chemin de Calamon au lieu de s'adresser à eux,

apostèrent des hommes vicieux, qui pénétrèrent dans la caverne pour y exécuter leur infâme projet. Mais, au même instant, le rocher s'entrouvre et se referme sur la sainte qu'il protége contre la violence des scélérats. Thécla était parvenue à l'âge de quatre-vingt-dix ans quand le Seigneur appela son âme à lui.

Il y a quelque temps, je lisais dans un livre publié l'an dernier sous le titre d'*Études d'histoire religieuse*, cette phrase qui ne laissa pas de me surprendre beaucoup. « La femme est l'élément essentiel de toutes les fondations religieuses. Le christianisme a été, à la lettre, fondé par des femmes.[1] » Mon premier mouvement fut de chercher le motif de cette assertion qui, à défaut de tout autre mérite, me paraissait avoir celui de la nouveauté. L'auteur aurait-il pris par hasard le Christ, les apôtres et leurs disciples pour des femmes ? Malgré une audace d'affirmation peu ordinaire que dénote l'ouvrage entier, le bon sens de l'écrivain ne me permettait pas une pareille supposition. Le nom de Thécla et un renvoi indirect aux Actes de saint Paul et de sainte Thècle me donnèrent la clef de l'énigme. C'était sur l'écrit dont nous venons de parler, qu'on prétendait s'appuyer pour attribuer littéralement aux femmes la fondation du christianisme. Si on avait pris la peine de consulter l'antiquité, on aurait lu dans Tertullien, un peu plus rapproché des événements que nous et par suite témoin plus digne de foi, ces mots que je citais au commencement de cette Leçon et que vous me permettrez de vous rappeler : « Si ceux qui lisent les écrits de saint Paul invoquent l'exemple de Thécla pour attribuer aux femmes le droit d'enseigner et de baptiser, qu'ils sachent qu'un prêtre de l'Asie, convaincu d'avoir fabriqué cet écrit sous le nom de saint Paul, a reconnu avant de mourir qu'il l'avait composé par amour pour l'apôtre. Comment croire, en effet, qu'il eût accordé à une femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui écrivait aux Corinthiens : « Je veux que les

1. *Etudes*, etc. par M. Renan, p. 285.

femmes se taisent dans l'Église ? » Le rôle que les Actes attribuent à sainte Thècle semblait donc à Tertullien si peu conforme à la doctrine de saint Paul et à la pratique de l'Église, qu'il arguait précisément de là contre la fidélité de cette partie du récit. Mais admettons que la vierge d'Icone ait réellement prêché l'Évangile à Antioche ou à Séleucie, et que cette mission exceptionnelle se soit répétée sur quelques points, est-ce là un fait qui justifie cette incroyable assertion, que « le christianisme a été à la lettre fondé par des femmes ? » Et les apôtres qui ont parcouru le monde dans tous les sens ! Et leurs disciples, et Tite, et Timothée, et Barnabé, et Clément, et Polycarpe, et Ignace, pour m'arrêter au Ier siècle et à quelques noms : ils n'ont donc rien fondé ! Leur rôle a donc été nul et insignifiant ! Ce sont les femmes qui ont tout fait ! Mais c'est faire trop de cas d'une plaisanterie, que je ne relèverais même pas, si elle n'était tombée d'une plume sérieuse et pleine de dédain pour tout ce qui n'atteint pas à la « haute culture intellectuelle. » En tout cas, j'incline à penser que dans la basse culture on trouverait difficilement assez d'imaginative pour attribuer à des femmes la fondation du christianisme.

Est-ce à dire, Messieurs, qu'en cherchant à faire justice de ces exagérations, il faille refuser aux femmes aucune part dans cette grande œuvre de rénovation religieuse et morale? A Dieu ne plaise. Mon but a été précisément de vous montrer, dans ce fragment poétique de l'histoire primitive du christianisme, la condition nouvelle que la prédication évangélique a su faire à la femme, son ennoblissement par la virginité, sa réhabilitation par l'héroïsme, sa liberté personnelle conquise par le sacrifice. Si la mission de l'enseignement et de l'apostolat proprement dit ne lui a pas été confiée, une autre activité s'ouvrait devant elle. Du moment que, grâce à l'Évangile, elle reprenait sa place naturelle au foyer domestique et par suite dans la société, elle y retrouvait l'ascendant moral de l'épouse et de la mère, cette force de persuasion que lui assure son âme aimante et dévouée.

C'est par là que depuis dix-huit siècles elle a puissamment contribué à cette révolution morale que le christianisme a opérée dans le monde. Pour faire valoir cette influence, on n'a nul besoin de l'exagérer : par elle-même elle a été grande et forte. Car la vie de famille prélude à la vie sociale, et c'est dans l'éducation maternelle que nous recevons le germe de notre développement futur. Nous pouvons le dire hautement et avec reconnaissance : c'est à nos mères que nous devons pour la plupart du temps ce que nous sommes, nos qualités d'homme et nos vertus de chrétien. Ce que nous recevons d'ailleurs ne fait que fortifier ce qu'à mis en nous ce ministère de l'affection, de tous le plus saint et le plus fécond. Rome païenne avait déjà compris par instinct cette grande loi humaine qui a fait sa force aux beaux jours de son histoire. Tout en tenant la femme dans un état de sujétion humiliante, elle sentait que toute autre main est inhabile à préparer les caractères énergiques et les mâles vertus. Ses plus grands hommes ne sont devenus tels que par leurs mères. C'est aux Cornélie, aux Aurélia, aux Atia, que les Gracques, les Scipion, les César, les Auguste ont dû en partie leur élévation et leur force d'âme. Le christianisme n'a eu garde de contrarier cette loi de la nature. Ce que l'instinct de la conservation avait dicté au civisme romain, l'Évangile l'a confirmé par une sanction plus haute. C'est au nom des intérêts les plus sacrés de la foi, de l'honneur des générations futures, que la mère chrétienne est devenue et reste encore le premier et le plus sérieux des instituteurs. De ce point de vue, il est vrai de dire que le christianisme a trouvé un auxiliaire puissant dans cet apostolat intime qui sait retenir au foyer domestique la pureté de la foi et la dignité des mœurs. Et si l'esprit religieux, aidé par l'esprit de famille s'est conservé parmi nous si fort et si vivant ; si les théories mauvaises qui nous envahissent de toutes parts ont affaibli la foi sans l'éteindre ; si dans la vie des hommes d'aujourd'hui, vie d'entraînement plutôt que de calcul ou d'opposition haineuse, nous sommes témoins de ces retours

souvent tardifs mais qui ne manquent presque jamais, c'est qu'on n'a pu toucher à cette base de l'éducation chrétienne, c'est qu'il reste au foyer domestique une puissance de foi qui ne perd jamais son empire, parce qu'elle s'impose à nous avec la double autorité de l'affection et de la vertu.

DOUZIÈME LEÇON

Originalité de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. — Elle s'est développée pendant cette période sans influence sensible de la part des littératures profanes — Comment s'explique l'absence d'art dans les premiers monuments de l'éloquence sacrée. — Les écrits des Pères apostoliques sont la première ébauche des chefs-d'œuvre de l'éloquence chrétienne dans les siècles suivants. — Le Pasteur d'Hermas, premier essai d'un traité élémentaire de théologie morale. — Vénération de l'Église primitive pour ce livre. — Incertitude sur son auteur et sur la date de sa composition. — Première partie : Les Visions. — Exhortation morale sous forme d'apocalypse. — Les apocalypses dans les premiers siècles de l'Église. — Développement des Visions d'Hermas. — Leurs rapports avec l'Apocalypse de saint Jean et le quatrième livre d'Esdras. — La forme apocalyptique dans la Divine Comédie de Dante.

Messieurs,

C'est par le Pasteur d'Hermas que nous reprenons la suite de nos Études interrompues par les fêtes de Pâques. Avant d'aborder ce nouveau monument du premier âge de l'éloquence chrétienne, je crois devoir jeter un coup d'œil rapide sur l'espace que nous avons parcouru.

Vous n'avez pas perdu de vue, je l'espère, le sujet qui devait nous occuper pendant cette année. Étudier l'éloquence chrétienne dans les deux premiers siècles de l'Église, en nous attachant particulièrement aux écrits des Pères apostoliques, telle est notre tâche. A cet effet, nous avons pris notre point de départ à la clôture des Écritures canoniques, qui ne rentrent pas dans notre domaine ; et, après avoir déterminé le caractère et la forme de l'enseignement du Sauveur et des apôtres, nous nous sommes tournés vers les premières productions de la littérature chrétienne. Ce qui s'offrait à nous dès l'abord, dans cet âge postérieur aux apôtres, c'étaient les Évangiles apocryphes. Expliquer leur origine, fixer leur date,

discuter leur caractère doctrinal, leur valeur historique et littéraire : tel a été l'objet de quelques-unes de nos Leçons. Du milieu de ces légendes qui côtoient l'histoire évangélique, notre sujet nous a conduits vers des écrits qui méritaient de notre part une attention plus sérieuse. La Lettre de saint Barnabé, en nous introduisant au cœur de la lutte primitive du christianisme avec le judaïsme, nous offrait un premier modèle de l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament. A une controverse purement dogmatique est venue succéder une question d'ordre social et de gouvernement. Dans la première Épître du pape saint Clément aux Corinthiens, nous avons trouvé, en effet, tous les principes qui sauvegardent l'unité de l'Église. En recueillant avec soin tout ce qui nous reste de ce pontife, qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de l'Église, nous avons dû donner quelque attention au roman théologique des Clémentines. Bien que cette œuvre, produit de l'hérésie ébionite, ne puisse d'aucune façon être attribuée à Clément, elle nous a paru digne du plus vif intérêt, par le récit dramatique qu'elle contient et par les doctrines qu'elle y mêle. Les deux Épîtres du pape saint Clément aux vierges nous ont initiés à l'enseignement de l'Église primitive touchant le célibat et la virginité; et comme résultat de ces idées si fécondes et si élevées, nous avons étudié, dans les actes de saint Paul et de sainte Thècle, la condition toute nouvelle que le christianisme avait su faire à la femme dans la société, l'affranchissement du sexe entier et sa réhabilitation par la virginité et par le sacrifice. Tel a été le sujet de nos entretiens pendant le premier semestre.

En parcourant ainsi les premiers monuments de l'éloquence chrétienne, nous avons pu en constater la parfaite originalité. Expression simple et touchante de la foi, la littérature de ce premier âge de l'Église s'est produite en dehors des littératures profanes, qu'elle semble ignorer ou dont elle ne tient pas compte. Sa source unique, c'est l'Ancien et le Nouveau Testament, développé selon l'esprit de la tradition. Si, comme dans saint Clément par exemple le souffle de l'éloquence

grecque vient traverser par moment les écrits des Pères apostoliques, cette influence n'est guère sensible. C'est dans saint Justin que nous rencontrerons, pour la première fois, l'action de l'antiquité classique sur l'éloquence chrétienne.

Certainement, Messieurs, si l'éloquence n'était pour nous qu'une question d'art et de forme, ce petit nombre de lettres arrivées jusqu'à nous du premier âge chrétien, n'auraient pas mérité tout le temps que nous leur avons consacré. Mais des motifs plus graves nous retenaient et nous retiennent encore aux origines de cette grande littérature qui a rempli le monde. Ce que nous y cherchons avant tout, ce sont les idées nouvelles que la prédication évangélique est venue répandre sur son chemin, et sa puissance d'action sur la société humaine. De ce point de vue, jamais parole, soit orale, soit écrite, n'a obtenu de pareils triomphes, ni par suite mérité plus d'attention. Nous avons vu, en effet, qu'eu égard aux obstacles de tout genre que la parole chrétienne rencontrait devant elle, son caractère surnaturel éclate à chaque pas dans la transformation progressive des idées et des mœurs, des hommes et des institutions. Cette conclusion que des faits de diverse nature nous ont déjà permis de tirer, ressortira pour nous avec une entière évidence, lorsque, étudiant l'action parallèle du stoïcisme romain et du christianisme, nous constaterons l'impuissance de l'un et la fécondité de l'autre.

Quant à l'absence d'art dans les premiers monuments de l'éloquence chrétienne, nous n'avons eu aucune peine à l'expliquer. Elle nous a semblé toute naturelle et commandée, en quelque sorte, par le caractère exceptionnel de la propagation de l'Évangile. Le mot de saint Paul, *non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis,* nous en donne la raison principale. Dans une œuvre dont le succès devait manifester la divinité, l'art humain eût voilé le doigt de Dieu : c'est en dehors des ressources naturelles de l'art ou de la parole, par sa vertu propre et intime, que le surnaturel chrétien devait prouver son incontestable réalité. Car enfin, on a beau dire et beau faire, il n'est pas naturel que douze pêcheurs de la

Galilée aient converti le monde ; il n'est pas naturel que quatre biographies fort courtes, appelées Évangiles, et une vingtaine de petites lettres aient changé la face de la terre. Cela n'est pas naturel : c'est un effet qui n'est pas contenu dans sa cause apparente, un événement qui se passe en dehors du cours ordinaire et même possible des choses humaines. Je n'ignore pas qu'en multipliant les sophismes, on peut atténuer la portée de ce fait : Gibbon l'a tenté au siècle dernier, d'autres l'ont essayé depuis lors ; mais en dépit de toutes ces tentatives, il y aura toujours là pour un esprit non prévenu, une question de sens commun et de bonne foi, qui se résout d'elle-même. Dès lors, vous concevez que la parole, organe principal de la vérité chrétienne, ait dû l'offrir au monde toute simple et toute nue, pour lui laisser toute sa transparence. Ce n'est pas une théorie que j'imagine pour le besoin d'une cause : saint Paul l'a expliquée au long dans sa première Épître aux Corinthiens: « Je ne suis pas venu vers vous, leur écrivait il, avec l'éclat d'une éloquence humaine, afin que votre foi ne fût pas établie sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. » Tel est le secret de cette négligence, je dirais presque de ce dédain de la forme, qu'on surprend dans les premiers monuments de l'éloquence chrétienne. Plus tard, au IIIe et au IVe siècle, quand le fait accompli de la conversion d'une grande partie du monde sera devenu une preuve palpable de la divinité du christianisme, la parole évangélique ne se trouvera plus absolument dans les mêmes conditions. De simple vêtement qu'elle était à l'origine, elle pourra devenir un ornement. En cela, elle suivra la loi naturelle du progrès. J'imagine que les premiers hommes ont dû commencer par se vêtir avant de songer à se parer. Il en a été de même de l'éloquence sacrée. Elle devra, sans s'écarter de la ligne tracée par saint Paul, s'accommoder aux besoins divers des temps et des lieux. Nous verrons les orateurs et les écrivains postérieurs du christianisme s'approprier les formes de l'antiquité classique, et, sans se dépouiller tout à fait de cette rudesse évangélique

dont ils conserveront la trace, y joindre les grâces de la diction, comme l'art divin se mariait à l'art humain sur le bouclier d'Achille ; ou, pour me servir d'une image moins profane, ils feront tourner au service du vrai Dieu les vases de l'Égypte ; ils imiteront, selon l'ingénieuse comparaison de Grégoire le Grand, le peuple d'Israël qui descendait dans le camp des Philistins pour y aiguiser le soc de ses charrues. En deux mots, et pour parler sans métaphore, l'éloquence sacrée, dans sa deuxième période, prêtera à la vérité le secours de l'art ; et le genre d'éloquence qui rendra ce secours sinon nécessaire du moins fort utile, ce sera l'apologétique chrétienne.

J'ai dit, Messieurs, que le caractère surnaturel de l'établissement du christianisme et de sa propagation explique, d'après saint Paul, l'absence de l'art dans les premiers monuments de l'éloquence chrétienne. Je pourrais ajouter avec saint Jérôme que, sauf des exceptions assez nombreuses, l'Église primitive ne s'est pas recrutée dans les classes lettrées, mais dans le peuple : *Ecclesia Christi non de Academiâ et Lycæo, sed de vili plebeculâ congregata est*[1]. Ici comme en maint endroit, le langage hyperbolique de saint Jérôme dépasse son idée ; mais le fond de sa pensée est vrai. Il en résulte que, pour s'adapter à ceux qui l'écoutaient comme à ceux qui l'annonçaient, la parole évangélique devait s'écarter de toute recherche dans le ton ou dans l'expression. Mais il est, à mon avis, une raison plus profonde qui achève d'expliquer cette négligence ou ce dédain de la forme, qu'on remarque dans la littérature primitive de l'Église. Mon intention n'est pas de faire un cours d'esthétique. Cependant, je ne puis m'empêcher de constater la loi générale qui a présidé au développement ou à l'évolution de l'art chrétien. Il existe un rapport si intime entre les diverses branches de l'art, qu'elles obéissent toutes à une même influence, en suivant une direction parallèle : de telle sorte qu'on retrouve

1 In *Epist. ad Galatas*, c. v.

dans les origines de l'éloquence sacrée, en tant qu'œuvre littéraire, ce qu'offrent de particulier ou de caractéristique celles de la musique, de la sculpture et de la peinture chrétiennes. Lorsqu'on voit, par exemple, les emblèmes, les figures symboliques que le ciseau des premiers chrétiens traçait à la hâte sur les murs des catacombes de Rome et de Naples, sur les sarcophages des cimetières de Sainte-Lucine, de Saint-Sébastien, de Saint-Calixte, on ne peut qu'être frappé de l'absence d'art, du dédain de la forme qui s'y manifeste. De là, aux chefs-d'œuvre des siècles futurs, il y a une distance que l'œil peut à peine mesurer. Eh bien, la raison en est toute simple. La mission du christianisme consistait avant tout à détacher l'homme de la terre, à le rendre attentif aux choses de l'âme, aux biens spirituels, à l'affranchir de cette captivité des sens et de la forme où le retenaient les doctrines païennes. Il en résulta que, dans cette ferveur d'enthousiasme qui entraînait les premiers chrétiens sur ces voies nouvelles frayées par la foi, ils n'accordaient aux choses de la terre qu'une place infiniment secondaire. De là cette indifférence, je dirais même cet éloignement pour tout ce qui les ramenait dans un cercle d'idées moins élevées, pour ce qui ne leur paraissait être qu'un jeu de l'esprit, une occupation frivole, peu digne du sérieux de la vie chrétienne. Ajoutez à cela que le paganisme avait pénétré de son souffle toutes les branches de l'art, l'éloquence comme le reste, que l'idolâtrie avait laissé son empreinte partout, et vous comprendrez sans la moindre peine cette espèce d'aversion pour les formes de l'art humain, dont nous trouverons dans Tertullien la plus haute expression. En général, les invectives de ce grand écrivain contre la philosophie et l'art antique ont été peu comprises, parce qu'on a voulu y voir l'esprit essentiel du christianisme au lieu d'une réaction inévitable contre un ensemble de choses que le paganisme avait imprégnées de ses vices. Ce qui prouve, en effet, que tout en détachant l'esprit du culte exclusif des formes matérielles, le christianisme est loin d'être hostile au développement de l'art, c'est qu'une fois le paga-

nisme étouffé dans sa racine, l'art est venu couronner de lui-même l'édifice construit par la vérité chrétienne.

Est-ce à dire pour cela, Messieurs, que sous le rapport littéraire, les premiers monuments de l'éloquence chrétienne qui font l'objet de nos études ne méritent pas une attention sérieuse ? Assurément non. La vérité toute simple et toute nue a bien son charme, lors même qu'elle n'emprunte aucun éclat aux artifices du langage. Aussi je n'hésite pas à dire que les écrits des Pères apostoliques, si peu connus et si dignes de l'être, sont la première ébauche des chefs-d'œuvre que nous admirerons dans la suite. Ainsi, la grande lettre du pape saint Clément aux Corinthiens est restée le modèle de cette littérature pastorale qui du siége de Rome a rayonné sur le monde depuis dix-huit siècles. L'Épître de saint Barnabé sur les rapports de l'Ancien avec le Nouveau Testament est un fragment de théologie spéculative qui a servi de point de départ à l'école d'Alexandrie pour l'interprétation allégorique de l'Écriture. Les deux lettres de saint Clément aux vierges ont frayé la voie aux traités sur la virginité, si nombreux dans l'éloquence sacrée. Parmi les œuvres qu'il nous reste à étudier, l'Épître à Diognète tracera les premiers linéaments de l'apologie chrétienne en face du paganisme ; les Épîtres de saint Ignace poseront la base de l apologie catholique en face des hérésies; et le pasteur d'Hermas sera le premier essai d'un traité élémentaire de théologie morale. De sorte qu'on peut dire, sans crainte d'exagération, que toutes les formes essentielles de l'éloquence chrétienne sont dessinées à l'avance dans les écrits des Pères apostoliques. Abordons à présent le plus vaste sinon le plus original de ces ouvrages, le Pasteur d Hermas.

Ce qui assure, en effet, au Pasteur d'Hermas une place à part dans la littérature des deux premiers siècles de l'Église, c'est la richesse du fond jointe à l'originalité de la forme. Le seul aspect du livre suffit déjà pour en révéler le caractère. Il est divisé en trois parties : les Visions, es Préceptes et les Similitudes. A vrai dire, cette division n'est pas fort ancienne

puisqu'elle ne se trouve pas dans les exemplaires manuscrits ; mais elle est justifiée par la diversité au moins apparente des matières. Composé en grec, l'ouvrage est arrivé jusqu'à nous dans une version latine qui remonte à une haute antiquité, puisqu'elle paraît avoir été répandue en Afrique dès l'époque de Tertullien. A côté de cette version peu élégante mais fidèle, dont on s'est servi jusqu'à nos jours, Albert Dressel, le dernier éditeur des Pères apostoliques, vient d'en publier une autre tirée d'un manuscrit de la bibliothèque du Vatican. Ces deux textes se complètent et se corrigent assez bien l'un par l'autre. Enfin, on avait pu se croire un moment rentré en possession du texte grec lui-même, que nous connaissons uniquement par quelques citations d'Origène, de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe et de saint Athanase. Mais l'illusion n'a pas été de longue durée. J'ignore, Messieurs, si vous avez eu connaissance de la grande mystification dans laquelle le grec Simonidès entraîna, il y a deux ans, une bonne partie des savants de l'Allemagne. L'histoire du fameux palimpseste d'Uranios fabriqué par Simonidès avec une insigne mauvaise foi est trop connue pour avoir pu échapper à quelques-uns d'entre vous. On s'y laissa prendre à Berlin et à Leipzig avec une naïveté que les savantes dissertations du professeur Tischendorf eurent peine à détromper. La confusion fut grande, comme bien vous pouvez le penser, quand la fraude fut découverte ; et bon gré, mal gré, il fallut bien un peu rabattre de cette confiance excessive que la critique allemande met parfois dans ses propres forces. Or, à côté du précieux palimpseste d'Uranios qui, au lieu de quelques siècles, comptait peut-être une année d'existence, Simonidès annonçait en outre comme provenant du mont Athos le texte grec du Pasteur d'Hermas. Cette deuxième fraude eut le même succès que la première. Ce qui la rendait facile, c'est que le manuscrit du mont Athos existe en réalité. Seulement, Simonidès n'en avait apporté à Leipzig que trois feuillets ; le reste était une copie peu intelligente qu'il faisait passer pour l'original. On a beaucoup discuté en Allemagne sur la valeur

de ce manuscrit du monastère d'Athos. Le docteur Tischendorf, de Leipzig, me paraît avoir établi par de solides raisons qu'il ne remonte pas au delà du XIVe siècle : bien loin de reproduire le texte grec primitif, il n'est lui-même qu'une traduction faite sur une version latine. Dans l'hypothèse contraire qu'ont défendue MM. Anger et Dindorf, éditeurs du nouveau texte, on s'expliquerait difficilement cette foule de latinismes et de locutions inusitées à l'époque d'Hermas et particulières au moyen âge, qui prêtent au manuscrit d'Athos une physionomie plutôt latine que grecque. De sorte qu'en fin de compte, nous sommes ramenés à notre ancienne édition latine, comme au texte le plus sûr et le plus authentique du Pasteur d'Hermas.

Je tenais, Messieurs, à vous mettre au courant de ce petit incident bibliographique, pour vous montrer que la critique moderne reçoit de temps à autre des leçons d'humilité propres à la corriger, ce me semble, d'une certaine audace d'affirmation qui ne rentre que trop dans ses habitudes. Si maintenant nous entrons plus avant dans l'étude de ce remarquable document de l'Église primitive, la première question qui se présente à nous est celle-ci : Quel a été le jugement de l'antiquité chrétienne sur le Pasteur d'Hermas ?

Or, ce qui est hors de doute, c'est que ce livre a joui dans les premiers siècles de l'Église d'une grande célébrité, jusqu'à être envisagé par plusieurs comme une Écriture inspirée. C'est l'opinion d'Origène, qui ne laisse pas de témoigner en plusieurs endroits de ses ouvrages qu'elle était loin d'être partagée par tous [1]. Clément d'Alexandrie n'est pas moins explicite sur l'inspiration divine du Pasteur [2]. Saint Irénée emploie, en le citant, la même locution que pour les livres canoniques : « Comme dit l'Écriture [3]. » Avant d'être affilié à

1. In *Ep. ad Rom.* XVI, 14; *Hom.* 8 *in Num, lib.*; *Hom.* I *in Psalm.*, 32; *Comm. in Matth.*, XXIV, 32; *Hom.* 35 *in Lucam*, XII, 58; *De Princip.*, II, 1, 3, etc.

2. *Stromat.*, I, 29 ; VI, 15.

3. *Adv. Hæres.*, IV, 20, 2, καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφή

la secte des montanistes, Tertullien se montre plein de vénération pour le Pasteur qu'il cite avec éloge dans son traité de la Prière. Après sa chute, l'impétueux écrivain se déchaîne avec fureur contre un livre qu'il accuse de favoriser l'adultère [1]. Tandis que les ariens prétendent s'appuyer sur le Pasteur pour attaquer la divinité du Verbe, saint Athanase déclare ce livre de la plus grande utilité pour la défense du dogme catholique [2]. Eusèbe, saint Jérôme et Rufin n'en parlent pas avec moins de faveur [3]. Si par contre le décret du pape Gélase le range parmi les livres apocryphes, rien n'autorise à penser que ce pontife ait voulu déclarer autre chose, si ce n'est qu'on ne doit pas le compter au nombre des Écritures canoniques. Nous pouvons donc conclure de tous ces témoignages que l'antiquité chrétienne tenait le Pasteur d'Hermas en haute vénération.

Cela posé, il est évident que l'origine de l'ouvrage a dû préoccuper les esprits. Là-dessus, il s'est formé dès les premiers temps deux opinions qui ont partagé la critique jusqu'à nos jours. Selon Origène, Eusèbe et saint Jérôme, l'auteur serait cet Hermas dont parle saint Paul dans l'Épître aux Romains ; et par suite le Pasteur aurait été composé dans le premier siècle de l'ère chrétienne. Ce sentiment avait généralement prévalu jusqu'à ce que Muratori eût découvert un fragment historique du IIe siècle qui attribue le livre à Hermas, frère du pape Pie I. Les annales des pontifes romains semblent confirmer cette assertion qui placerait la composition du Pasteur vers le milieu du IIe siècle. Cette opinion a rencontré beaucoup de faveur chez plusieurs écrivains modernes, parmi lesquels il suffit de nommer Héfelé, Credner, Ritschl et Bunsen [4]. Mais quand on l'examine de près, elle

1. *De Orat.*, XX ; *De Pudicit.*, X, XX. — 2. *De Incarnat. Verbi*, I, 35.

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 3 ; V, 8 ; III, 25. — S. Jérôme, *De Viris illustribus*, 10. — Rufin, *Com. in symbolum apostol.*, c. 38. — 7. XVI, 14.

4. Héfelé, *Édit. des Pères apostol.*, proleg. — Credner, *Histoire du canon des Écritures*, 90. - Ritschl, *De l'Église primitive*, 297. — Bunsen. *S. Hippolyte et son temps*, I. 428.

paraît sujette à de grandes difficultés. Si le Pasteur d'Hermas ne remontait pas au delà du IIe siècle, on ne s'expliquerait pas qu'il eût joui dans plusieurs Églises d'une autorité égale à celle des Écritures canoniques. Saint Irénée n'aurait certainement pas traité avec un tel respect un écrit composé de son temps. Si l'on ajoute à cette considération puissante par elle-même que l'auteur se dit contemporain de Clément, on est amené tout naturellement à placer la date de son ouvrage sous le pontificat de ce pape, vers la fin du premier siècle. C'est le sentiment qu'ont embrassé Le Nourry, Gallandi, Lumper, Moehler et Jachmann [1] ; et jusqu'à preuve du contraire je n'hésite pas à m'y ranger.

Je vous retiens un peu longtemps, Messieurs, aux abords du Pasteur d'Hermas, parce qu'avant de pénétrer au cœur d'un ouvrage, il me paraît indispensable de savoir ce qu'en a pensé la tradition, non moins que d'être fixé d'une manière à peu près certaine sur son auteur et sur la date de sa composition. Voyons à présent ce qu'est en lui-même ce livre qui a si fort occupé l'attention des anciens et des modernes.

Le Pasteur d'Hermas est un traité de morale chrétienne sous forme de révélation ou d'apocalypse. Tel est son caractère. Par là, il se rattache au symbolisme prophétique qui trouve dans Ézéchiel et dans Daniel son expression la plus sensible, et à l'Apocalypse de saint Jean. Apocalyptique dans les Visions, purement didactique dans les Préceptes, l'enseignement d'Hermas est parabolique dans les Similitudes. Commençons par les Visions.

Je ne pense pas, Messieurs, que ce mot de vision puisse vous effrayer. Je n'ai pas à établir en ce moment la possibilité de la vision prophétique. Cette question se confond avec celle du miracle ou de la révélation en général, et se résout comme elle par la notion de la toute-puissance divine. Refuser à Dieu le droit ou le pouvoir de révéler aux hommes

1. Moehler, *Patrol.*, I, 97 ; Jachmann, *le Pasteur d'Hermas*, Kœnigsberg, 1835.

un ensemble de vérités quelconque sous telle forme et par tel mode qu'il lui plaît, c'est poser à sa puissance une limite qui la détruit. Toute la prophétie antique repose sur ce point dont la certitude est à l'abri de toute attaque sérieuse. Rousseau disait qu'il faudrait envoyer aux Petites-Maisons quiconque nierait la possibilité du miracle. Nous ne serions pas aussi sévères que lui : nous nous contenterions de l'envoyer à l'école du bon sens. Plus fréquente dans l'Ancien Testament qui n'était qu'une grande figure de l'avenir, la vision prophétique se restreint à peu près dans le Nouveau à l'Apocalypse de saint Jean, dont le symbolisme mystérieux offre un contraste assez vif avec le caractère simple et familier de l'Évangile. Mais l'homme est si enclin par nature à soulever le voile qui cache les choses invisibles, qu'il s'expose quelquefois à prendre pour un résultat de l'action divine le jeu naturel de son imagination. L'Apocalypse eut bientôt ses imitations ou ses contrefaçons comme l'Évangile et les Actes des apôtres. De là cette quantité d'écrits apocryphes dont nous n'avons plus que le titre, et qui ne laissèrent pas d'obtenir une certaine vogue sous le nom d'Apocalypses de saint Pierre, de saint Paul, de saint Thomas [1]. Je suis bien éloigné assurément de vouloir assimiler les Visions d'Hermas à ces productions émanées pour la plupart des hérétiques. L'écrivain apostolique était-il réellement inspiré, ou bien, prenait-il pour des inspirations divines les conceptions naturelles de son esprit ? C'est ce que je n'oserais décider, faute de données certaines. D'ailleurs, cette question qui ne nous offre aucun élément de solution, se rattache à une autre question préjudicielle : Hermas prétendait-il faire passer son livre pour une écriture inspirée ; ou bien, n'employait-il cette forme apocalyptique que pour cacher le précepte sous le voile de l'allégorie et l'envelopper dans le mystère d'une vision? J'incline

1. Sozomène rapporte dans son *Hist. ecclés.* VII, 19, qne l'Apocalypse de S. Pierre se lisait publiquement dans certaines églises. Celle de S. Paul était en usage parmi les gnostiques; le décret du pape Gélase range au nombre des apocryphes l'Apocalypse de S. Thomas.

à penser que nous sommes en présence d'un traité didactique, d'une sorte de trilogie morale qui, sans se donner pour une révélation proprement dite, se développe sous la forme d'une apocalypse, dans une série de communications entre le ciel et la terre. Vous allez en juger vous-mêmes par le début assez romanesque d'ailleurs, et qui vous rappellera peut être la Divine Comédie de Dante.

Le père d'Hermas avait vendu à Rome une jeune esclave qu'Hermas revit quelques années après, et pour laquelle il conçut une vive inclination. Il se disait en lui-même : Que je serais heureux d'avoir une épouse douée de pareilles qualités ! Or cette pensée était coupable, puisque Hermas était marié, comme le prouve la suite de l'ouvrage. Quelque temps après, l'esprit de Dieu le saisit pendant qu'il dormait et le transporta dans un lieu inaccessible qui menait à une vaste plaine. Là le ciel s'entr'ouvrit et la jeune femme, objet de ses désirs, lui apparut pour l'instruire et lui reprocher de la part du Seigneur la pensée coupable qu'avait formée son cœur. Tel est le début des Visions d'Hermas.

Voilà bien, si je ne me trompe, la Béatrice de Dante. Des deux côtés c'est la réalité qui s'élève à l'idéal, un attachement terrestre qui devient le point de départ d'une illumination céleste. Dans la Divine Comédie, celle qu'aimait Alighieri est ravie au ciel, d'où elle envoie Virgile pour conduire le poëte, jusqu'à ce qu'elle lui apparaisse elle-même au XXXe chant du Purgatoire pour lui reprocher ses égarements. Tout le monde sait que dans cette vaste épopée du moyen âge, Béatrice, transfigurée par l'imagination du poëte, personnifie la théologie que Dante avait négligée pour se livrer aux sciences humaines. Dans Hermas l'allégorie prend un autre tour. La vision céleste figure la pureté que blesse le désir coupable. Mais, comme vous le voyez, l'analogie est assez frappante pour qu'elle n'ait pas dû nous échapper.

Cette apparition a troublé Hermas, qui craint pour son salut. Pendant qu'il reste ainsi plongé dans la tristesse, il voit paraître en face de lui un fauteuil en laine blanche comme la

neige, sur lequel était assise une femme âgée revêtue d'une robe éclatante et tenant en main un livre. Elle l'interroge sur le motif de son affliction et lui apprend que Dieu est irrité contre lui pour une deuxième cause, les désordres de ses enfants et son excessive indulgence dans l'administration de sa famille. Un an après, la même vision s'offre à Hermas et il reçoit de nouveau l'ordre de réprimer les vices de ses enfants et les défauts de sa femme, qu'une intempérance de langue ne rend que trop fidèle aux habitudes de son sexe. Il doit étendre cet avertissement à tous les fidèles en leur prêchant la pénitence : à cet effet, il fera deux exemplaires de son livre, l'un pour Clément qui l'enverra dans les villes étrangères, l'autre pour Grapta qui l'expliquera aux veuves et aux orphelins. Quant à lui, il devra l'interpréter à Rome même de concert avec les prêtres de l'Église. Il ne saurait être question en cet endroit que du pape saint Clément qui, en sa qualité de chef de l'Église, pouvait transmettre au loin sa doctrine. Grapta était selon toute apparence, une diaconesse chargée du soin des veuves et des orphelins. Sur la fin de cette deuxième Vision, Hermas apprend que la femme âgée qui lui était apparue est l'Église elle-même.

Vous saisissez d'après cela l'enchaînement progressif de cette doctrine morale qui se produit sous la forme de visions ou d'allégories. Pureté intérieure, discipline domestique, réforme générale par la pénitence : tel est à peu près le thème développé par le Pasteur d'Hermas. Mais la troisième Vision va nous initier davantage à cet enseignement symbolique, qui nous paraît quelque peu étrange parce qu'il s'écarte de notre genre d'exposition, mais qui rentre tout à fait dans les habitudes des premiers siècles. Ici, les monuments de l'art peuvent servir à nous expliquer ceux de l'éloquence. Vous savez quelle grande place occupe le symbolisme dans les productions primitives de l'art chrétien. C'est sous les emblêmes du poisson, de l'oiseau, du pêcheur, de la balance, de la palme, etc., que les vérités ou les faits de la révélation s'exprimaient d'une manière à la fois mystérieuse et sensible. Eh bien, ce mode

d'enseignement se retrouve dans l'ouvrage que nous étudions, au point que la structure de l'Église, telle qu'elle s'offre à nous dans la troisième Vision d'Hermas, est reproduite dans les catacombes de Naples et dans une crypte du cimetière de Saint-Calixte à Rome, tant cette forme emblématique semblait naturelle dans la doctrine comme dans l'art. Je vais résumer brièvement cette troisième apparition.

Après qu'Hermas eut passé quelques jours dans le jeûne et dans la prière pour se rendre digne des révélations d'en haut, la femme âgée qui lui était déjà apparue, s'offrit à lui pour le conduire dans un lieu déterminé. Là, elle le prit par la main et, le plaçant à sa gauche, elle lui ordonna de lever les yeux. Or, voici ce qui se présenta aux regards d'Hermas. Une immense tour carrée s'élevait dans l'espace au-dessus des eaux : six jeunes hommes étaient occupés à l'édifier. Des milliers de personnes leur portaient des pierres, dont les unes sortaient de l'eau, les autres de la terre. Les premières étaient polies et s'adaptaient parfaitement l'une à l'autre, de telle sorte que la tour paraissait n'être que d'une seule pierre. Parmi les autres qu'on tirait du sein de la terre, celles-ci étaient rejetées, celles-là adaptées à la construction. Outre les pierres qu'on jetait loin de la tour, il y en avait un grand nombre qui restaient étendues autour de l'édifice sans qu'on en fit usage : les unes rugueuses, les autres fendues, d'autres enfin rondes et blanches. Bref, aucune ne s'ajustait au bâtiment. Or parmi les pierres qu'on jetait loin de la tour, les premières roulaient du chemin dans un lieu désert, les deuxièmes tombaient dans le feu, quelques-unes près de l'eau, mais sans pouvoir y entrer. Enfin, sept femmes se tenaient près de la tour et semblaient la supporter. Quand cette vision se fut déroulée devant Hermas, il reçut cette explication. La tour bâtie sur l'eau, c'est l'Église bâtie sur l'eau du baptême. Les anges de Dieu la construisent sous la figure des six jeunes hommes et de ceux qui apportent les matériaux. Les pierres blanches et carrées qui, sortant de l'eau, s'ajustent parfaitement les unes aux autres, figurent les apôtres, les évêques, les docteurs et les

diacres qui ont rempli fidèlement leur ministère, ainsi que les martyrs qui ont souffert pour la cause de Dieu. Celles qu'on extrait du sein de la terre, ce sont les fidèles et les néophytes qui entrent pareillement dans la construction de l'édifice. Les pierres dont on ne peut se servir dans le moment et que pour cette raison on laisse près de la tour, signifient les pécheurs qui veulent faire pénitence. Celles au contraire qu'on rejette loin de la tour, ce sont les enfants d'iniquité qui ne se convertiront jamais. Les pierres rugueuses figurent ceux qui ont connu la vérité, mais ne lui sont pas restés fidèles ; les pierres fendues, ceux qui ne se plaisent que dans la division des cœurs ; les pierres blanches et rondes qui ne conviennent pas au bâtiment, les riches qui au jour de la tribulation renoncent à la foi pour sauver leurs biens. Hermas était de ce nombre, avant que des revers de fortune l'eussent rattaché à Dieu. Les pierres qui roulent sur le chemin et du chemin dans un désert, figurent les hommes que le doute emporte çà et là loin de la vérité ; celles qui roulent dans le feu, les hommes qu'embrase à jamais la flamme des passions ; celles qui tombent près de l'eau sans pouvoir y entrer, les hommes qui ont eu le désir du baptême, mais qui le différeront toujours, pour ne pas renoncer à leur vie criminelle. Les sept femmes qui entourent l'édifice et qui semblent le soutenir, c'est la foi, l'abstinence, la simplicité, l'innocence, la modestie, la discipline et la charité. Quand la tour sera bâtie, les siècles auront achevé leur cours.

Telle est, Messieurs, cette vaste conception qui embrasse la cité de Dieu dans tous les détails de sa formation progressive. Je n'aurais pu vous donner une meilleure idée du Pasteur d'Hermas qu'en analysant cette Vision développée plus au long dans la neuvième Similitude. Là, douze montagnes de diverses figures, représentant les nations de la terre, environnent le rocher sur lequel la tour s'élève à plusieurs étages. La même idée s'y trouve reproduite sous une image semblable. On ne saurait nier, à coup sûr, que cette hardiesse d'imagination qui ne sacrifie en rien l'exactitude théologique, ne rappelle les

visions d'Ézéchiel et l'Apocalypse de saint Jean, la mystérieuse description du temple de Jérusalem par l'un et celle de la Jérusalem céleste par l'autre. Ce sont, à proprement parler, les modèles ou du moins les antécédents bibliques de l'apocalypse d'Hermas, comme nous le verrons tout à l'heure. Parmi les écrits apocryphes, c'est l'Ascension d'Isaïe, le livre d'Énoch et surtout le quatrième livre d'Esdras, qui offre le plus d'analogie avec cette remarquable composition du Ier siècle chrétien. Mais de plus, je ne crois pas forcer le rapprochement en constatant l'air de parenté qu'a le poëme didactique d'Hermas avec la Divine Comédie de Dante. Des deux côtés, le symbolisme théologique présente de première vue le même caractère d'étrangeté. Cette classification d'élus et de réprouvés qu'établit le Pasteur, ressemble fort à ces catégories de bienheureux et de damnés à travers lesquelles nous entraîne l'imagination du poëte florentin. De même qu'Hermas peint les destinées de l'Église sous la figure d'une tour qui s'achève par degrès, Dante donnera à l'Enfer la forme d'un immense entonnoir aux cercles nombreux, au Purgatoire celle d'une montagne qui se rétrécit jusqu'au sommet, et au Paradis celle de sphères qui s'élèvent les unes au-dessus des autres. Hermas personnifie les vertus chrétiennes sous les traits de sept femmes qui soutiennent l'Église figurée par la tour ; au XXIXe chant du Purgatoire, Dante représente les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales sous la forme de sept femmes qui entourent le char mystique symbole de l'Église. Par là je n'entends pas assimiler entre elles des œuvres bien distinctes, ni ranger le Pasteur d'Hermas parmi les antécédents de la divine Comédie. Je cherche uniquement à vous faire remarquer la parenté lointaine du grand poëme catholique du XIIIe siècle avec cette trilogie didactique du premier ; et sans nul doute leur caractère commun, c'est d'envelopper la théologie chrétienne sous le symbolisme d'une vision.

Les destinées de l'Église viennent de s'offrir à Hermas sous la forme d'une tour dont la construction se poursuit jusqu'à

la fin des siècles. Reste à figurer dans une nouvelle Vision la lutte de l'Église avec le monde et les tribulations qui attendent les élus sur la terre. L'image sous laquelle apparaît ici la persécution, celle d'une bête monstrueuse, est très-ordinaire dans le symbolisme chrétien ; et le rapport d'analogie entre l'Apocalypse de saint Jean et le Pasteur d'Hermas est manifeste en cet endroit. Vingt jours après la précédente vision, Hermas marchait seul dans la voie Campanienne. S'étant écarté de dix stades du grand chemin, il priait le Seigneur de confirmer les révélations dont il avait était honoré. Tout à coup il entend une voix qui lui dit : « Ne doutez pas, Hermas ! » et au même instant, il voit se former devant lui un nuage de poussière soulevé par une bête grande comme une baleine. Le monstre avait près de cent pieds de long et sa tête était marquée de couleurs diverses. Saisi d'effroi, Hermas priait Dieu de le délivrer de ce formidable ennemi. Cette prière ranime sa confiance, et il marche droit à la bête qui, au lieu de lui faire aucun mal, se couche à terre pour le laisser passer. Alors l'Église se présente de nouveau à Hermas sous la figure d'une vierge pour lui expliquer la vision. La bête représente les tentations et les épreuves de toute sorte qui affligent les élus. Ceux qui, à l'exemple d'Hermas, gardent une foi inébranlable et placent en Dieu toute leur confiance, traversent les tribulations du siècle présent sans y trouver leur perte. Les quatre couleurs qui s'allient sur la tête du monstre, ont chacune leur sens mystérieux. La couleur noire signifie le monde au milieu duquel restent les élus; la couleur de feu et de sang désigne les calamités qui enveloppent le siècle présent ; la couleur d'or exprime les serviteurs de Dieu qui se purifient comme le métal se dépouille de ses scories; la couleur blanche figure le siècle futur où les élus paraîtront sans tache. Là se terminent les Visions d'Hermas.

Cette dernière partie nous permet de saisir les traits de ressemblance qu'offre le Pasteur d'Hermas avec l'Apocalypse de saint Jean et plus encore avec le quatrième livre d'Esdras. Si j'insiste sur ces rapprochements, c'est qu'ils peuvent seuls

nous faire connaître le caractère de l'ouvrage, en indiquant à quel genre d'écrits il vient se rattacher. J'ai dit, Messieurs, que le symbolisme chrétien, dans l'art comme dans l'éloquence, prenait sa source, d'une part dans les prophéties de l'Ancien Testament, de l'autre, dans l'Apocalypse de saint Jean. En effet, depuis les quatre Évangélistes figurés par les quatre animaux d'Ézéchiel jusqu'à Satan représenté par le dragon de l'Apocalypse, on citerait difficilement un emblème usité dans les premiers siècles qui ne remontât à l'une des origines que je viens d'indiquer. Ainsi, rien ne devint plus ordinaire dans le langage symbolique que de désigner une grande persécution sous la forme d'une bête monstrueuse. Daniel avait fait usage de cette figure dans les chapitres VII et VIII de sa prophétie. Saint Jean l'emploie d'une façon à peu près indentique dans les chapitres XII et XIII de l'Apocalypse. Nous venons de la retrouver également dans la quatrième Vision d'Hermas. Il est d'autres points encore sur lesquels ce parallélisme est facile à constater. Saint Jean reçoit l'ordre d'écrire dans un livre ce qu'il a vu et de l'adresser aux Eglises : une mission semblable est confiée à Hermas presque dans les mêmes termes. Saint Jean voit la nouvelle Jérusalem descendre du ciel parée comme une épouse pour son époux : l'Église apparaît à Hermas sous les traits d'une épouse revêtue de ses ornements et sortant de la chambre nuptiale. L'ange Abaddon de l'Apocalypse ressemble fort à l'ange Hégrin du Pasteur : tous deux déchaînent ou arrêtent les fléaux qui ravagent la terre [1]. Je ne poursuivrai pas cette comparaison qui explique comment d'éminents critiques, tels que Cotelier au XVIIe siècle et le docteur Lücke de nos jours, ont pu conclure à une imitation formelle de l'Apocalypse de saint Jean [2]. Je me rangerais bien volontiers de leur côté, si l'époque à laquelle l'apôtre écrivit sa vision prophé-

1 *Apoc.*, I, II; *Past*, Vis. II.— *Apoc.*, XII, 2 ; *Past.*, Vis. IV.—*Apoc.*, IX II ; *Past.*, Vis. IV.

2. Lücke, *Einleitung in die Apocalypse*, p. 146 et suiv.

tique ne coïncidait pas avec la date probable de la composition du Pasteur. Il me paraît donc difficile de supposer qu'Hermas ait pu profiter de l'Apocalypse de saint Jean ; et, il faut en convenir, la ressemblance n'est pas telle qu'elle oblige d'admettre un emprunt quelconque. L'analogie s'explique d'une manière satisfaisante par ce fond commun d'images ou d'emblèmes auquel le symbolisme chrétien venait puiser dans les premiers siècles.

Il est beaucoup moins facile de se rendre compte des rapports de similitude qui existent entre les Visions d'Hermas et le quatrième livre d'Esdras : ils sont tellement nombreux qu'on est porté tout naturellement à voir dans l'un de ces deux ouvrages une imitation de l'autre. Et d'abord, ils ont joui tous deux de la même destinée : regardés par plusieurs comme une écriture inspirée, ils ont été exclus du canon des Livres saints par un commun accord. Saint Jérôme, suivi en cela par la majorité des Pères, rejette le quatrième livre d'Esdras avec le même empressement que Tertullien et saint Ambroise avaient mis à l'admettre et à le citer ; et, bien que cet ouvrage renferme quelques erreurs de fait, l'Église a témoigné qu'il n'est pas sans mérite en lui empruntant quelques passages qui ont trouvé place dans ses offices [1]. Quoi qu'il en soit, ce livre paraît avoir été composé à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle par un Juif converti, qui, dans le but d'amener au christianisme ceux de sa nation, aurait réuni quelques prophéties messianiques sous le grand nom d'Esdras. D'autres y ont vu, et non sans motif, un produit rabbinique d'origine moins récente et retouché plus tard par une main chrétienne ; car des prophéties trop explicites pour ne pas avoir été rédigées après l'événement, et des emprunts manifestes à l'Évangile nous forcent à tout le moins d'ad-

1 S. Jérôme. *adv. Vigilantium* et passim ; S Ambroise, *De Bono mortis*, x, 45, xi, 51 ; Tertull. *contr. Marcionem*, l iv, c. 16. Introït de la 3e férie de Pentecote : «Accipite jucunditatem. . vocavit; » Office pascal des Martyrs· « Lux perpetua lucebit vobis...» 4e *liv. d'Esdras*, ii, 36, 37, 45, etc.

mettre un remaniement postérieur. La seule question qui nous intéresse en ce moment est de savoir à quel point le quatrième livre d'Esdras se rapproche des Visions d'Hermas. Or la ressemblance est frappante jusque dans les détails. C'est à la même occasion, à cause des prévarications de leur famille ou de leur nation, qu'Hermas et Esdras reçoivent des révélations, celui-ci par l'ange Uriel, celui-là par l'ange de la pénitence. L'un et l'autre adressent à leur interlocuteur céleste des questions qui leur valent le reproche de curiosité indiscrète. C'est par le jeûne que tous deux sont invités à se rendre dignes des communications d'en haut. La vision s'offre à eux dans les mêmes situations : ici, sur le mont Horeb ; là, sur une montagne d'Arcadie ; de part et d'autre, au milieu d'un champ ou dans un lit. Si dans Esdras le peuple des croyants reçoit des palmes symboliques, dans Hermas l'ange distribue aux fidèles des branches de saule. C'est une vieille femme qui apparaît à l'un et à l'autre pour les instruire, et qui disparaît des deux côtés en jetant un grand cri [1]. J'abuserais de votre attention si je prolongeais ce parallèle jusqu'au terme où l'étude comparative des deux livres me permettrait de le pousser : tel qu'il s'est offert à nous, il me paraît suffisant pour nous autoriser à conclure qu'il existe entre les Visions d'Hermas et le quatrième livre d'Esdras de nombreux traits de ressemblance, que l'analogie est trop forte pour qu'on puisse y voir seulement un effet du hasard, partant, que l'un de ces deux écrivains a dû avoir en vue le travail de l'autre. Quant à la question de savoir où est l'œuvre originale, où l'imitation, elle me paraît insoluble en l'absence de toute donnée chronologique tant soit peu certaine.

Nous venons d'étudier les Visions d'Hermas en elles-mêmes et dans leur rapport avec les écrits du même genre. Or, comme nous l'avons vu, l'enseignement symbolique que ren-

1. *Esd*, IV, 7; *Herm.*, Simil. IX, 11. — *Esd.*, V, 13, *Herm.*, Vis, III, 1. — *Esd.*, III, 1 II, 33, IX, 26; *Herm*; Vis. II, 4; simil, IX, 1; Vis. III, 1. — *Esd.*, II, 45; *Herm.* Sim VIII. — *Esd.*, X, 26; *Herm.*, Vis. IV, 3.

ferme la première partie du Pasteur, forme un tout à peu près complet. La réforme de l'individu et de la famille, les destinées de l'Église et ses luttes avec le monde : tel est le cadre qu'elle embrasse. Sans nul doute le fond de la doctrine est irréprochable ; et s'il était démontré par le fait que l'ouvrage eût le privilége de l'inspiration divine, on ne trouverait rien dans les Visions elles-mêmes qui pût infirmer ce sentiment. Mais les preuves de fait manquent absolument ; et quoi qu'en ait dit Mosheim, Hermas pouvait fort bien, sans commettre de fraude, donner à son livre la forme d'une apocalypse. Assurément cette forme peut nous sembler étrange, bien que dans les premiers siècles elle soit plus ordinaire qu'on ne le pense communément. D'une part, elle se rattache au symbolisme prophétique des livres inspirés, de l'autre elle se prolonge dans la poésie légendaire du moyen âge, pour se prêter au génie de Dante dans la grande épopée catholique du XIIIe siècle. Ce serait, à mon avis, manquer à la fois de tact et de coup d'œil que de vouloir assimiler le Pasteur d'Hermas à une composition poétique : il n'y a rien dans cet ouvrage qui trahisse une préoccupation de ce genre. Il n'est pas moins vrai de dire que cette prédication morale qui revêt toutes les teintes d'une imagination forte et sévère, est une des œuvres les plus hardies, les plus largement conçues du symbolisme chrétien dans l'éloquence. Avant d'asseoir un jugement complet sur ce monument original de la littérature des deux premiers siècles, il faut que nous parcourions d'abord le reste de l'ouvrage, c'est-à-dire les Préceptes et les Similitudes.

TREIZIÈME LEÇON

Théorie morale des Préceptes ou de la deuxième partie du Pasteur d'Hermas. — L'idée de pénitence en fait le fond. — Le christianisme cherche avant tout à opérer la réforme morale dans l'individu, source de toute amélioration dans la société. — Sans la pénitence, ou le changement complet de l'âme, tout progrès véritable n'est qu'une chimère. — Tentatives parallèles de Socrate et du Portique. — Nécessité d'un secours surnaturel pour accomplir la loi morale dans toute son étendue. — Résumé des Préceptes d'Hermas. — Caractère de sa doctrine morale. — Elle n'est selon les Pères qu'une initiation à la loi évangélique, Eusèbe et saint Athanase. — Rapports entre les douze Préceptes d'Hermas et le livre apocryphe des douze Testaments des patriarches. — Beautés littéraires de ce dernier ouvrage. — Son importance dogmatique.

Messieurs,

En suivant la route que l'éloquence chrétienne a ouverte devant nous dans les deux premiers siècles, nous sommes venus toucher au Pasteur d'Hermas. L'étendue relative de cette œuvre, son originalité, la célébrité dont elle a joui dans le premier âge du christianisme, nous ont fait un devoir de lui consacrer une attention sérieuse. Comme nous l'avons vu, le Pasteur d'Hermas est un traité de morale chrétienne sous forme de révélation et d'apocalypse. Ce caractère particulier se manifeste surtout dans la première partie de l'ouvrage intitulée les Visions. En parcourant l'un après l'autre les quatre actes de ce drame apocalyptique, qui embrassent la pureté intérieure, la discipline domestique, les destinées de l'Église et ses luttes avec le monde, nous avons constaté leur analogie avec les prophéties de David ou d'Ézéchiel et l'Apocalypse de saint Jean. C'est, en effet, dans ces diverses parties de l'Écriture sainte que le symbolisme religieux trouve sa plus

haute expression, et par suite, il semble plus naturel d'y rattacher, comme à son modèle ou à sa source, toute œuvre postérieure qui revêt un caractère semblable. Mais de plus, et sans vouloir chercher dans le Pasteur d'Hermas aucune trace de préoccupation artistique, nous avons dû faire remarquer l'air de parenté qu'il offre avec le grand monument poétique du symbolisme chrétien la Divine Comédie de Dante. Le moraliste et le poëte emploient également la forme apocalyptique pour dramatiser les vérités de la foi. Ces traits de ressemblance entre deux ouvrages si dissemblables au fond n'ont rien qui doive nous surprendre, puisqu'on a pu dire du grand Alighieri qu'il était le théologien des poëtes et le poëte des théologiens.

Si nous passons maintenant des quatre Visions d'Hermas à la partie plus proprement didactique de l'ouvrage, c'est-à-dire aux douze Préceptes, la différence nous paraîtra sensible. Ce n'est pas qu'il existe entre les unes et les autres aucun point de contact : le livre conserve du commencement à la fin la forme d'une révélation. Les Préceptes ne sont que le prolongement des Visions et leur développement moral. L'ange de la pénitence qui se présente à Hermas sous les traits d'un pasteur, lui dicte une série de préceptes qui forment un abrégé de la morale chrétienne.

Avant d'analyser en détail cette deuxième partie du Pasteur d'Hermas, il importe de bien saisir l'idée capitale qui lui sert de base et de point d'appui. Or, l'idée qui explique et résume toute la théorie morale des Préceptes, c'est l'idée de pénitence : c'est en qualité de héraut de la pénitence que l'ange révélateur se présente à Hermas ; c'est la pénitence que l'écrivain apostolique doit prêcher à l'Église. Là est le but et le sens de son livre. Là-dessus je dois vous faire remarquer que ce mot de pénitence, emprunté à la langue latine, n'exprime peut-être pas toute l'énergie de l'idée qu'il est destiné à rendre ; par sa force étymologique, il ne saisit, à proprement parler, qu'une face de la pénitence, le repentir. Sur ce point, la langue grecque est bien plus expressive. Le mot μετάνοια,

qu'elle emploie à cette fin, signifie changement de l'âme, réforme de l'intérieur, renouvellement moral. C'est en cela que consiste le véritable caractère de la morale chrétienne. Retourner l'âme humaine, et par ce changement d'idées, de sentiments, de mœurs dans l'individu, amener un changement parallèle et plus vaste dans la société : telle est la marche qu'elle a constamment suivie dans son action réformatrice. C'est à l'âme qu'elle s'adresse directement ; et c'est par l'âme régénérée, retrempée, qu'elle étend son influence à tous les éléments de la société humaine.

Cette notion de la morale évangélique est très-simple ; et pourtant, je dois le dire, elle est peu comprise de nos jours. Bien des écrivains, qui se croient de profonds penseurs, ne voient dans le christianisme qu'un grand fait civilisateur, le principe d'une révélation sociale qui a dû répandre parmi les hommes un plus grand vernis de politesse, des mœurs plus adoucies, un droit civil et un droit des gens plus conformes à l'équité : en un mot, ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la civilisation. Aussi se sentent-ils singulièrement désappointés en ne trouvant dans l'Évangile ni déclaration des droits de l'homme, ni constitution sociale, ni charte politique, et en place de tout cela, qu'un appel incessant à la pénitence. Ce fait leur semble étrange. Ils ont peine à rattacher la conséquence au principe, et à s'expliquer comment la transformation de la société humaine a pris son point de départ dans une réforme morale. Je vois d'ici tel écrivain, historien éminent d'ailleurs, qui refuse à la morale évangélique l'honneur complet d'avoir aboli l'esclavage, parce qu'avant de procéder à l'émancipation des esclaves, le christianisme a commencé par proclamer des principes et faire naître des vertus qui devaient amener ce résultat par la force des choses. Nous sommes tellement préoccupés à notre époque de réformes sociales et de changements politiques, que nous comprenons difficilement la sagesse de ce procédé, qui fait de l'âme humaine, éclairée et purifiée, le foyer de toute amélioration. Et cependant, c'est là qu'est la force et la vérité. Si,

en ne faisant qu'effleurer l'âme humaine au lieu de la retourner, de la renouveler entièrement, selon l'énergie du mot pénitence, μετάνοια, le christianisme s'était appliqué en premier lieu, à modifier les constitutions ou les relations sociales, son action aurait été impuissante et stérile ; elle ne pouvait devenir féconde qu'à la condition de régénérer l'individu et par lui la société, d'opérer avant tout la réforme morale. Avant de civiliser et pour civiliser, il fallait convertir ; et la conversion ou le changement du cœur s'appelle la pénitence. Le reste s'ensuivait tout naturellement et par voie de conséquence. L'Évangile l'avait dit : Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. Dix-huit siècles ont vérifié cette parole. Partout où le christianisme s'est introduit, la civilisation est venue à sa suite ; mais elle n'y est venue que comme l'effet d'une révolution préalable dans les idées et dans les mœurs des individus. C'est de l'âme humaine renouvelée par l'action évangélique qu'est partie et que partira toute régénération sociale. Voilà pourquoi tous les efforts de l'éloquence chrétienne dans les deux premiers siècles ont dû porter sur cette réforme morale qui, seule, préparait et rendait possibles tous les résultats à venir.

C'est donc, Messieurs, avec une grande profondeur de sens et de coup d'œil que le Pasteur d'Hermas cherche à opérer la réforme morale sous le nom de pénitence, consacré par la langue chrétienne. Je ne cherche pas encore à résoudre en ses éléments divers cette idée qui fait le fond des Préceptes ; je l'envisage en elle-même et comme force d'action sur la société humaine. Or, je trouve que rien ne fait mieux éclater la sagesse divine du christianisme que d'avoir concentré à l'origine toute son énergie dans la réforme morale, sans se préoccuper des formes ni des conditions extérieures de la société. Cela est si vrai, que les deux plus nobles tentatives qui aient été faites en dehors du christianisme ou avant lui, pour améliorer la condition de l'humanité, sont parties du même principe : je veux dire la réforme socra-

tique et la réforme stoïcienne. Ce sera la gloire éternelle de Socrate d'avoir placé dans l'âme humaine, purifiée et agrandie, le point de départ de toute restauration ultérieure, comme c'est l'honneur du stoïcisme d'avoir compris que, sans cette réforme intérieure, toute spéculation est dangereuse ou vaine. Je n'ignore pas quelle base chancelante l'absence d'une métaphysique certaine donnait à la morale de Socrate, ni quels vices de détails s'y rencontrent ; je ne répèterai pas de ce grand homme dont je ne prononce jamais le nom qu'avec respect, je ne dirai pas avec Marsile Ficin qu'il a été comme un autre Jean-Baptiste précurseur du Christ. C'est là une de ces exagérations que se permettaient facilement les érudits du XVe et du XVIe siècles. Je cherche encore moins à dissimuler tout ce qu'il y a de vague, d'indécis, de flottant dans la morale du Portique, renouvelée par le stoïcisme romain ; ce conflit d'éléments contradictoires qui, faute d'un point d'appui fixe et sûr, le font osciller perpétuellement entre le devoir et la fatalité, entre la résignation et le suicide, entre le respect et le mépris des dieux, entre le panthéisme et le scepticisme. De cette théorie à la morale évangélique parfaitement homogène, appuyée sur un dogme certain où elle place la raison du devoir, il y a une distance qu'on ne saurait nier. Mais ce qui assure à l'œuvre de Socrate et à celle du Portique un caractère d'incontestable grandeur, c'est d'avoir cherché à ramener l'homme au dedans de lui-même, de son âme, de sa conscience, c'est d'avoir placé en tête de toute amélioration possible la réforme morale.

Toutefois, Messieurs, pour opérer cette réforme morale qui, dans la langue chrétienne, s'appelle la pénitence, μετάνοια, il ne suffit pas de la proclamer, ni même d'en formuler les conditions dans une série de préceptes. Si la réforme socratique et la réforme stoïcienne ont échoué toutes deux, si elles n'ont pu réussir à arrêter, l'une, la décadence morale de la Grèce, l'autre, celle de Rome, c'est d'abord et sans contredit parce qu'elles partaient d'une morale défectueuse à plus d'un égard. Mais la doctrine morale de Socrate et du Portique eût-

elle été mille fois moins défectueuse qu'elle n'est en réalité, eût-elle été parfaite même, qu'elle n'aurait pas suffi pour opérer la réforme des mœurs. Sans doute la vérité a des charmes pour l'intelligence, mais la vérité toute seule ne triomphe pas du cœur ni de la volonté. La triple concupiscence qui réside dans l'homme forme un obstacle que la simple perception de la vérité ne parvient pas à briser. Il n'y a pas d'homme certainement qui n'admire une belle morale, une morale parfaite ; mais de l'admiration à la pratique, il y a la distance de l'esprit au cœur, à la volonté, et cette distance est grande. C'est, Messieurs, que l'homme est bien plus vicié dans sa volonté que dans son intelligence ; et la dégradation originelle affaiblit nos puissances morales plus que nos facultés intellectuelles. Ce que je dis là, chacun le sent par expérience. Lorsqu'on nous proprose la vérité, nous pouvons bien lui faire quelque résistance ; mais enfin, dès qu'elle nous paraît clairement démontrée, nous finissons par nous rendre à elle, sans trop de difficulté. Il n'en est pas de même de la volonté à laquelle on vient proposer le précepte : la résistance est bien plus vive et plus opiniâtre. Hobbes a dit là-dessus, quelque part, un mot aussi vrai qu'ingénieux : si les théorèmes d'Euclide étaient en même temps des vérités morales, bien des gens les nieraient : voulant dire par là que la loi morale rencontre plus d'obstacles dans la volonté que les vérités spéculatives dans l'esprit [1]. Cela prouve la nécessité d'une force divine qui vient s'ajouter au précepte pour neutraliser la force des passions, le besoin d'un secours surnaturel pour accomplir la loi morale dans sa totalité. Si la réforme socratique et la réforme stoïcienne sont demeurées à peu près stériles, si leur influence s'est bornée à élever quelques caractères et à produire des vertus de parade, c'est

1. *Syst. de la nat.*, l. II, c. 4. — C'est dans le même sens que M. de Bonald disait : « S'il résultait quelque obligation morale de la proposition géométrique : *Que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits*, cette proposition serait combattue et sa certitude mise en problème. (*Démonstr. philos.*, préface, p. 86.)

qu'une œuvre humaine ne tire sa force que de l'homme, et l'homme ne change pas l'homme. Si au contraire le christianisme seul a su opérer dans le monde une transformation morale, c'est qu'ayant l'énergie d'une œuvre divine, il puisait dans l'action surnaturelle de Dieu de quoi redresser les volontés et retourner les âmes.

Ce serait donc une grave erreur de penser avec quelques écrivains, que la beauté ou la perfection de la morale évangélique suffit pour expliquer son triomphe. Je n'ignore pas que des idées de cette nature trouvent facilement crédit parce qu'il s'y mêle une apparence de vérité ; mais soumises à l'appréciation d'une raison froide et calme, elles perdent tout leur prestige. Qu'à l'origine du christianisme, de nobles esprits se soient sentis attirés vers la morale évangélique par le charme qu'ils y trouvaient, et qu'ainsi leur conversion ait pu être facilitée par cet attrait naturel, rien n'est moins difficile à concevoir. Mais encore une fois, autre est cette admiration facile qui n'oblige à rien, autre la pratique sérieuse et constante : l'une suppose une certaine facilité d'enthousiasme qui coûte peu, l'autre un empire sur soi-même que l'homme seul ne peut pas se donner. Non, la perfection d'une loi morale n'explique pas son triomphe : plus elle est parfaite, moins elle flatte les passions, dont elle irrite la résistance. Sans nul doute, la morale de Socrate était de beaucoup supérieure à celle d'Épicure : je n'oserais pas dire que cette dernière n'ait pas trouvé dans le monde un accueil plus favorable. Conséquemment la perfection de la loi chrétienne, loin d'assurer son triomphe, le rendait moins facile, en soulevant contre elle la coalition de toutes les passions humaines ; au lieu d'atténuer le caractère surnaturel de la réforme morale opérée par le christianisme, la sublimité de l'Évangile ne prouve que mieux l'existence d'une force divine qui l'aidait à conquérir les âmes.

Je ne veux pas en ce moment m'étendre davantage sur une question que nous retrouverons sur notre chemin, à mesure que nous étudierons la transformation progressive des idées

et des mœurs par la parole évangélique. En venant toucher au premier traité de théologie morale qui s'offre à nous, le Pasteur d'Hermas, nous avons dû chercher à en saisir l'idée fondamentale. Cette idée, comme nous l'avons vu, c'est l'idée de pénitence, μετάνοια, de changement intérieur, de réforme morale, de renouvellement complet de l'homme et de ses œuvres. Telle est la sphère d'action de la morale évangélique ; et pour s'y mouvoir avec succès, pour réussir là où ont échoué toutes les tentatives humaines de réforme morale, elle a besoin de trouver dans un secours surnaturel la force qu'elle ne saurait tirer du seul ascendant de sa beauté ou de sa perfection. Cherchons maintenant à démembrer cette idée générale que nous avions ramassée en elle-même, pour l'envisager en détail dans la série de Préceptes formulés par le moraliste.

On ne se formerait pas une idée exacte de cette deuxième partie du Pasteur d'Hermas, si l'on voulait y chercher un enchaînement et une régularité d'ordonnance qui ne s'y trouvent pas. Les Préceptes se suivent, sans qu'on découvre dans leur succession rien de systématique ni de bien lié. Cette remarque s'applique en général aux premiers monuments de l'éloquence chrétienne, où l'absence de toute recherche laisse à l'esprit un jeu libre et facile. Toutefois n'excédons pas la mesure dans le sens contraire. S'il est vrai de dire qu'il y aurait presque de la naïveté à chercher dans le livre du Pasteur des préoccupations d'art ou de logique qui sont d'une autre époque, ce serait manquer de justice que de lui refuser toute espèce de liaison dans le développement des matières. Et pour peu qu'on pénètre au fond de l'ouvrage, il n'est pas difficile de ramener les Préceptes d'Hermas à la division si usitée depuis lors et si exacte : Préceptes relatifs à Dieu, au prochain et à soi-même.

En tête de tous les Préceptes, Hermas place la foi en un seul Dieu qui de rien a fait toutes choses. Cette foi produit une crainte respectueuse qui porte à l'accomplissement des devoirs. De là il passe presque sans transition aux rapports

de l'homme avec son semblable. S'abstenir de la médisance et faire l'aumône : telle est la substance du deuxième Précepte, qui ramène toute la charité chrétienne à ce double devoir négatif et positif. Suivent les prescriptions de la morale individuelle qui occupent plus de place. Avant tout, il faut aimer la vérité et fuir le mensonge, car Dieu est vérité. De cette vertu de l'esprit, Hermas arrive tout naturellement à la vertu propre au cœur, qui est la pureté : c'est l'objet du quatrième Précepte. Le pasteur enseigne entre autres choses que le mariage est indissoluble, même dans le cas d'adultère : ce qui prouve combien le protestantisme s'est éloigné de la doctrine de l'Église primitive en autorisant la pratique contraire. Dans le cinquième Précepte, l'ange de la pénitence recommande l'égalité d'humeur, et s'élève contre le vice de la colère qui trouble l'âme dont elle éloigne l'Esprit-Saint, comme une goutte d'absinthe jetée dans le miel en bannit la douceur. Les quatre Préceptes suivants reviennent au premier, en développant les effets que produisent la foi et la crainte de Dieu. La foi nous fait prêter l'oreille aux inspirations du bon esprit et résister aux suggestions du mauvais. Quiconque craint Dieu, évitera le mal pour pratiquer le bien. « Il sera plein d'égards pour les veuves, il ne méprisera pas l'orphelin et le pauvre, il sauvera du besoin les serviteurs de Dieu, il sera doux, hospitalier, il se regardera comme le dernier des hommes, il exercera la justice, il respectera les vieillards, il conservera la charité, il supportera les injures sans rien perdre de son égalité d'âme, il ne pressurera pas ses débiteurs, il ne repoussera pas ceux qui ont trahi leur foi ; il cherchera à les ramener de leurs égarements : telles sont les œuvres qu'il accomplira. » Mais ce n'est point par lui-même, par les forces de sa nature qu'il acquerra ces biens spirituels: c'est de Dieu qu'il tirera sa force. Il devra donc placer en Dieu toute sa confiance en priant sans relâche. Et qu'on ne s'imagine pas, continue le Pasteur dans le dixième Précepte, que cette vie de pénitence et de bonnes œuvres doive enfanter la tristesse. Non, la gaieté spirituelle est compagne de la piété.

Ici, l'exposition morale prend de nouveau la forme apocalyptique dans le genre des Visions. L'ange de la pénitence montre à Hermas des hommes assis sur des siéges et un autre dans une chaire. Les premiers sont les fidèles, le second, l'Esprit terrestre. Or, l'Esprit terrestre qui cherche à faire invasion dans l'assemblée des fidèles ou dans l'Église, se reconnaît à son caractère et se laisse juger par ses œuvres : il est vain, infatué de lui-même, et ne s'élève un moment que pour tomber ensuite, comme une pierre lancée vers le ciel retombe sur la terre. Il faut par conséquent se dégager de l'Esprit terrestre pour se laisser pénétrer par l'Esprit céleste. Dans le douzième Précepte, la même lutte reparaît sous l'image d'un conflit entre deux désirs contraires qui entraînent l'homme, l'un vers le bien l'autre vers le mal. L'ange de la pénitence termine cette série de révélations en déclarant à Hermas qu'il est possible à l'homme d'accomplir tous les préceptes avec le secours de Dieu, parce que l'ennemi de notre salut n'a contre nous d'autre force que celle que nous lui laissons.

Tel est, Messieurs, le résumé des Préceptes. Si nous voulions établir une comparaison de détails entre cette discipline morale et celle du stoïcisme romain qui s'est produit vers la même époque, notre tâche serait facile. La supériorité de la première se révèle à chaque ligne. Tandis que le plus austère des stoïciens, Épictète, n'ose pas même dans son Enchiridion, condamner cette débauche qui se renferme dans les limites tolérées par la loi civile, Hermas animé par l'esprit évangélique, flétrit jusqu'à la pensée coupable qui ternit la pureté de l'âme [1]. Le moraliste chrétien voit la perfection dans le pardon des injures, dans la charité compatissante envers les malheureux [2]. Sénèque dira que la compassion est un vice, une maladie de l'âme, que le sage ne s'apitoie jamais, ne pardonne pas [3]. Cela suffit pour montrer que l'éloquence chré-

1. *Mandat.*. IV et passim. — 2. *Mandat.*, II et III.

3. « Misericordia est ægritudo animi. » — « Sapiens non miseretur... non ignoscit. » *De Clementiâ*, II, 4, 5, 6.

tienne semait autour d'elle des principes nouveaux, un ensemble d'idées auxquelles n'atteignaient pas les esprits les plus élevés. Je ne dois pas vous dissimuler cependant, que cette partie du Pasteur d'Hermas a été l'objet de critiques assez vives, mais nullement fondées. Dans son Histoire critique de la Philosophie, Brucker a voulu trouver une trace des rêveries orientales dans la lutte des deux Génies que retrace le sixième précepte [1]. Bellarmin lui-même blâme l'opinion d'Hermas qui place auprès de chaque homme un esprit bon et un esprit mauvais dont les influences se combattent [2]. Mais, sans compter que le caractère particulier du livre permet de n'y voir qu'une allégorie, il s'en faut bien que cette assertion, pour n'être pas prouvée, soit blâmable, puisqu'on la retrouve également dans Origène, dans saint Basile et dans saint Grégoire de Nysse. D'autres, s'appuyant sur le quatrième Précepte, où le moraliste semble exclure la possibité de faire pénitence plus d'une fois, ont voulu voir dans ce passage l'erreur des Montanistes ou des Novatiens. Ce qui détruit cette accusation, c'est que le fauteur le plus ardent de la première de ces sectes, Tertullien, se déchaîne avec fureur contre le Pasteur d'Hermas, ce qu'il n'eût certainement pas fait, s'il y avait retrouvé ses opinions. En disant qu'il ne reste après le baptême que la ressource d'une pénitence unique, Hermas a pu parler de la pénitence publique que par le fait on ne réitérait guère pour les grands crimes ; ou bien de la grande difficulté qu'on éprouve à se relever après plusieurs chutes. Saint Ambroise tient à peu près le même langage dans son traité de la Pénitence [3]. Enfin les Préceptes du pasteur ont subi de nos jours une attaque plus générale. Un ouvrage du Ier ou du IIe siècle, qui enseigne d'une manière si formelle la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, devait déplaire aux protestants dont il ruine le principe fondamental, savoir, que la foi justifie sans les

1. Tom. III, p. 272.
2. *De Script. eccles.*
3. L. II, c. 10, § 15.

œuvres. En effet, tout en plaçant la foi en tête des Préceptes, Hermas est loin de lui attribuer exclusivement la justification de l'homme ou son salut. De là, le reproche d'avoir enseigné une morale judaïque, peu conforme à celle de saint Paul. L'école rationaliste de Tubingue est même allée plus loin : Baur et Schwegler se sont ingéniés à établir que le pasteur d'Hermas est un produit de l'Ébionitisme non moins que les Clémentines [1]. Ce qui enlève tout fondement à cette assertion, c'est que la Divinité de Jésus-Christ est clairement enseignée dans les Similitudes, comme nous le verrons plus tard. Quant au caractère judaïque qu'on a prêté à la morale d'Hermas, voici ce qui a pu donner lieu à un reproche de cette nature. Il est certain que le moraliste cherche à inspirer la crainte de Dieu, principe de la loi ancienne, plutôt que l'amour de Dieu, qui est l'âme de la loi nouvelle. Sans exclure ce deuxième sentiment, que la loi ancienne n'excluait pas davantage, il fait au premier un appel bien plus fréquent. Or, Eusèbe et Saint Athanase nous en donnent une explication entièrement satisfaisante. « Le Pasteur d'Hermas, dit le premier, est au jugement de beaucoup de la plus haute utilité pour ceux qui doivent être instruits *dans les premiers éléments* de notre religion [2]. » « Les Pères, dit le Patriarche d'Alexandrie, en ont recommandé la lecture à *ceux qui sont proches de la foi* [3]. » On peut conclure de ces paroles que le Pasteur d'Hermas était une initiation à la doctrine chrétienne et non pas une exposition de cette doctrine dans toute sa perfection : sa morale est celle des commençants, des néophytes, des catéchumènes, plutôt que la morale des parfaits. Or, comme dit l'Écriture, c'est la crainte de Dieu qui est le commencement de la sagesse. Voilà ce qui explique ce rapport assez sensible avec la morale moins parfaite de l'Ancien Testament, qui était elle-même une initiation à la morale évangélique. Je devais,

1. Baur, *la Trinité*, I, 135 ; Schwegler, *Montanisme*, p. 159 ; *de l'âge postérieur aux apôtres*, I, 341.

2. *Hist. eccles.*, v, 8 ; III, 3.

3. *Epist. Pasch.*

tout en réduisant à leur juste valeur les accusations des rationalistes protestants, assigner à la morale d'Hermas son véritable caractère, celui d'un enseignement élémentaire qui effleure les points plus élevés de la doctrine chrétienne pour s'arrêter à la base même. Par là, les douze Préceptes du Pasteur offrent une ressemblance frappante avec un livre apocryphe de la même époque, et dont je dois vous entretenir quelques moments.

S'il est, en effet, Messieurs, dans la littérature apocryphe des deux premiers siècles, une production qui mérite d'être rapprochée de la deuxième partie du Pasteur d'Hermas ou des Préceptes, c'est celle dont je veux parler. Ce n'est pas qu'elle ait joui de la même autorité, ni qu'elle offre un égal mérite; mais la ressemblance du fond et de la forme en fait comme le pendant des douze Préceptes d'Hermas. L'ouvrage que j'ai en vue, et dont le titre même est généralement ignoré, ce sont les Testaments des douze Patriarches, ainsi appelés parce qu'avant de mourir chacun des fils de Jacob raconte sa vie et en tire des conclusions morales sous la forme de préceptes. D'après cela on pourrait se croire en présence d'un produit de la littérature juive ; mais il suffit de parcourir le livre pour se convaincre aussitôt que, si l'auteur a pu emprunter quelques détails historiques à la tradition des Juifs, l'origine chrétienne en est manifeste. Une citation de la première Épître aux Thessaloniciens [1], le portrait de saint Paul, tracé dans le testament de Benjamin [2], des prophéties touchant le Messie tellement claires qu'elles supposent l'événement accompli, tout nous reporte après la naissance du christianisme. Origène, dont la prodigieuse érudition touche à tout, cite quelque part le Testament des douze Patriarches [3] : ce qui nous oblige d'en reculer la date vers la fin du Ier siècle ou dans le commencement du IIe, c'est-

1. « Venit autem ira Domini super eos in finem. » *Testam. Levi*, 6; 1 *Thess.*, II, 16.

2. *Testam. Benj.*, 12.

3. *Homil.* XV *in Josue.*

à-dire vers l'époque du Pasteur d'Hermas. Cela posé, quel a pu être le but de ce singulier ouvrage ? A mon sens, il est double, dogmatique et moral tout ensemble. L'auteur, selon toute apparence un juif converti, voulait attirer à l'Évangile ceux de sa nation, en faisant prédire aux fils de Jacob l'avènement du Messie. Comme, en résumé, les prédictions qu'il met dans leur bouche ne font que reproduire à peu près celles de l'Ancien Testament, cette fraude pieuse peut s'excuser, si elle ne se justifie pas. Quant au côté moral de l'œuvre, il est irréprochable, et les douze Testaments des Patriarches cadrent assez bien avec les douze Préceptes d'Hermas. Si leur doctrine morale ne s'élève pas non plus à cette perfection idéale que retrace l'Évangile, elle ramène également à la pénitence les efforts de ceux auxquels elle s'adresse. Nous allons les parcourir rapidement.

L'idée de l'ouvrage est évidemment empruntée à l'Ancien Testament, où nous voyons Jacob, Joseph, Moïse et David consigner, dans une sorte de Testament moral, l'exhortation suprême qu'ils adressent à leurs familles ou à leurs successeurs. L'auteur, s'adressant plus particulièrement à des Juifs, a choisi cette forme usitée dans la tradition judaïque. Les douze Testaments comprennent chacun le développement d'un précepte spécial qui ressort de la vie du Patriarche, de sa vertu ou de son vice dominant. Ainsi Rubin confesse le crime d'inceste dont il s'était rendu coupable et exhorte ses fils à fuir l'impureté. Il se livre, touchant les sept esprits de l'erreur, à une dissertation subtile qui revêt une teinte rabbinique répandue dans tout le livre. Il conclut en montrant dans le lointain le Christ qu'Israël rejettera : c'est également par là que terminent ses frères. Siméon s'avoue coupable du péché d'envie à l'égard de Joseph : il conjure ses enfants de combattre ce vice que Dieu a châtié dans sa personne. Le Testament de Lévi prend une forme apocalyptique, dans le genre des Visions d'Hermas. L'ange lui fait parcourir les sept sphères du Paradis comme dans le livre apocryphe de l'ascension d'Isaïe.

Là, sept hommes revêtus d'une robe blanche lui confèrent le caractère sacerdotal. En prémunissant ses fils contre l'aveuglement de l'orgueil, Lévi prédit en termes magnifiques le sacerdoce nouveau qui succèdera au sien. Juda trouve dans l'ivrognerie la cause de ses égarements et cherche à inspirer à ses enfants l'horreur de ce vice. Isachar fait l'éloge de la simplicité, et engage ses fils à chercher dans la vie des champs l'innocence des mœurs qu'y a trouvée leur père. Le tableau qu'il trace de la simplicité respire un vif sentiment de la beauté morale :

« L'homme simple dans ses goûts et dans ses affections ne désire point la richesse ; il ne cherche pas à circonvenir son prochain ; il ne place point le bonheur dans la variété des mets ni dans la profusion des vêtements ; il ne souhaite pas même de fournir une longue vie, mais il reçoit tout de la volonté divine, et l'esprit d'erreur n'a point de prise sur lui. Il n'est point sensible aux attraits de la chair, de crainte de souiller son âme. L'ambition ne se mêle point aux conseils de son esprit, et l'envie ne consume pas son cœur; il ne s'ingénie point à assouvir la passion insatiable du gain ; mais il marche dans la droiture et voit tout avec simplicité. Il détourne le regard des errements du monde pour ne point s'écarter de la voie du précepte divin [1]. »

Seul parmi les fils de Jacob, Zabulon avait eu pitié de Joseph, qu'il cherchait à délivrer des mains de ses frères. Son Testament est en harmonie avec ce trait caractéristique de sa vie: il prêche la commisération et la miséricorde. Dan et Gad confessent qu'ils ont agi contre Joseph par esprit de haine et de colère : leurs Testaments portent sur la laideur et les suites funestes de ces deux vices. Suivre en toutes choses l'ordre prescrit par Dieu, telle est la règle suprême que Nepthali trace à ses fils. Aser montre aux siens les deux voies qui s'ouvrent devant eux et qui se prolongent à travers le monde : celle du bien et celle du mal. Benjamin propose à

[1] *Testam. Isachar*, IV.

ses enfants l'exemple de Joseph son frère, pour prouver que le bonheur suit et récompense la vertu. Le portrait qu'il fait de l'homme vertueux mérite d'être cité :

« L'homme vertueux ne marche pas dans les ténèbres. Il est plein de miséricorde pour tout le monde, sans excepter les pécheurs, et lors même qu'ils trament contre lui des conseils pervers. C'est à force de bienfaits qu'il triomphe du mal, et sa vertu le protége. Il aime les justes comme son âme; il ne porte envie ni à la gloire ni à l'opulence ; il loue tout ce qui lui paraît fort et sage. Il a pitié du pauvre et compassion de l'infirme. Tandis que sa vie entière est un hymne à Dieu, il protége ceux qui craignent le Seigneur et travaille de concert avec ceux qui l'aiment. Il cherche à ramener l'impie de ses égarements et chérit de tout son cœur celui qui possède le don de l'Esprit-Saint [1]. »

Vous vous attendez sans nul doute, Messieurs, à ce que le Testament de Joseph forme la partie la plus remarquable de ce poëme didactique du Ier siècle. C'est là qu'en effet l'auteur a déployé toutes les ressources de son talent. Sur le point de mourir, Joseph, âgé de cent dix ans, veut inculquer à ses fils l'amour de la chasteté. A cet effet il leur raconte sa jeunesse, les périls qui menacèrent son innocence et la protection dont le ciel le couvrit. Ce que la Genèse n'avait fait que mentionner rapidement, la passion coupable de la femme de Putiphar pour le jeune Hébreu, l'auteur du Testament le développe dans son récit. Il peint avec une grande profondeur de vérité cette passion de l'Égyptienne que sept années de refus ne font qu'irriter, qui passe tour à tour de la prière à la menace, et de l'amour à la haine, qui invente chaque jour un nouvel artifice pour arriver à ses fins. Puis en regard de ces intrigues, de ces agitations, il montre la force d'âme et le calme du saint jeune homme qui cherche dans le jeûne et dans la prière de quoi rester fidèle à la loi de son Dieu. Le tableau de cette lutte de l'innocence aux

1. *Testam. Benj*, IV.

prises avec le vice est d'une grande beauté. J'en citerai quelques traits pour mettre en relief le caractère de cette morale en action :

« Que de fois l'Égyptienne me menaça-t-elle de la mort ! mais à peine avait-elle prononcé ma sentence, qu'elle la révoquait aussitôt, pour me faire de nouvelles menaces. Elle me disait : tu seras mon maître, le maître de tous mes biens, si tu te livres à moi : tu seras comme notre souverain. Mais moi, je me souvenais des préceptes de mes pères, des paroles de mon père Jacob, et, entrant dans ma chambre, je priais le Seigneur et je jeûnais. Pendant sept années j'avais l'apparence d'un homme qui vit dans les délices ; car Dieu accorde la beauté de la face à ceux qui jeûnent pour lui. Je ne buvais point le vin qu'on me donnait, et souvent il m'arrivait de rester à jeun pendant trois jours et de distribuer ma nourriture aux pauvres et aux malades. Je me levais de grand matin et je priais le Seigneur de me délivrer de l'Égyptienne de Memphis, car elle me poursuivait sans relâche... Dans le commencement elle me traitait comme son fils, et moi j'étais dans l'ignorance, jusqu'à ce que je connusse ses desseins criminels. J'en fus triste jusqu'à la mort; je lui répétais les paroles du Très-Haut pour la détourner de ses désirs pernicieux.

Pour elle, que d'artifices imaginés dans le but de me perdre ! Tantôt elle me flattait dans ses discours comme un saint personnage, elle louait ma chasteté en présence de son mari ; puis elle venait me dire en secret : ne crains point, mon mari est convaincu de ton innocence ; on lui ferait des rapports sur notre compte, qu'il n'en croirait rien. Et moi je me jetais par terre couvert d'un sac, et je priais le Seigneur de me délivrer des embûches de l'Égyptienne. Voyant qu'elle ne gagnait rien par ce moyen, elle venait à moi sous prétexte de se faire instruire dans notre religion, et elle me disait : si tu veux que je quitte les idoles, cède à mes désirs ; je persuaderai aux Égyptiens de renoncer à l'idolâtrie, et nous marcherons tous dans la loi du Seigneur

ton Dieu. Je lui répondis : Le Seigneur ne veut pas du culte de l'impureté, et ce n'est pas dans l'adultère qu'il a placé sa complaisance. Elle se tut à ce mot, mais sans renoncer à son dessein. Et moi je redoublais de prières et de jeûnes, afin que le Seigneur me délivrât de ses piéges.

Un jour elle me dit : tu ne veux pas m'obéir ? Eh bien, je tuerai mon mari et alors je t'épouserai légalement. Quand j'entendis ces paroles, je déchirai mon vêtement et je dis : Femme, crains le Seigneur et ne fais pas cette méchante action, de peur que tu ne périsses; si tu persistes, je dénoncerai cette pensée impie à tout le monde. Saisie de crainte, elle me pria de ne révéler à personne la pensée mauvaise qu'elle avait conçue. Puis, s'étant éloignée, elle essaya de me tenter par des présents et elle m'envoya tout ce qui peut entrer dans l'usage des hommes...

Son mari la voyant dans cet état de souffrance, lui dit : pourquoi ton visage est-il ainsi abattu ? Elle répondit : J'éprouve des maux de cœur, j'étouffe faute de pouvoir respirer. Et l'Égyptien la soignait, bien qu'elle ne fût point malade. Mais à peine était-il sorti qu'elle se précipita vers moi : Je suffoque, me dit-elle ; si tu ne m'aimes pas, je vais me jeter dans un puits ou dans un précipice Je la regardai et je vis que l'esprit de Bélial était en elle. Alors je priai le Seigneur et je dis à l'Égyptienne : Pourquoi te troubler ainsi et t'agiter en vain ? ton péché t'aveugle. Souviens-toi que si tu te tues, Sétho, la concubine de ton mari, ta rivale frappera tes enfants et éteindra ta mémoire. Ah ! répondit-elle, tu finiras par m'aimer, car tu t'intéresses à ma vie et à celle de mes enfants. Et elle ne comprit pas que je disais cela à cause de mon Dieu et non pour elle-même... »

Je ne poursuivrai pas le récit de cette lutte si ardente et si variée. Il n'entre pas dans mon sujet, Messieurs, de vous montrer tout ce qu'il y a de naturel et de profondeur dans le développement de cette scène empruntée à une page de la Genèse. Jamais peut-être la plus terrible des passions n'a

été peinte sous des couleurs plus vives ni plus frappantes. Ni Euripide, ni Racine n'ont saisi plus au vif ce sentiment désordonné qui, pour trouver son aliment, prie, flatte, menace, gémit, se désespère, se pare un moment des dehors de la piété, évoque bientôt les images sanglantes du meurtre et du suicide, pour aboutir à une haine dont rien n'assouvit la fureur. N'y aurait-il dans cette pièce apocryphe que ce récit d'un pathétique si vrai et si profond, qu'elle eût mérité d'arriver jusqu'à nous. Mais ce que je vous prie de remarquer à côté de ces choses dont je ne dois qu'effleurer la surface, c'est la couleur morale répandue sur ce tableau, la pureté, la délicatesse, la virginité de sentiment qui éclate dans la figure de Joseph. Ce n'est plus même seulement le Joseph antique, le Joseph de la Genèse, l'esclave de Putiphar, qui se retranche dans la reconnaissance qu'il doit à son maître pour respecter l'épouse de ce dernier. Il y a dans cette douceur inaltérable, qui pendant sept ans subit la plus terrible des épreuves sans se plaindre, et ne cherche son refuge que dans la prière et dans le jeûne, il y a dans ce sentiment, dans cet amour de la pureté si fort et si élevé, l'influence d'une morale plus haute. C'est le Joseph de la Bible avec le caractère de perfection idéale que l'Évangile a su prêter à ce beau type de l'antiquité patriarcale. C'est ce qui place le Testament de Joseph au premier rang parmi les productions de la littérature apocryphe des deux premiers siècles.

Si, après avoir apprécié la doctrine morale contenue dans les Testaments des douze patriarches, nous envisageons leur valeur dogmatique, nous y trouverons un témoignage éclatant de la foi de l'Église primitive touchant la divinité du Verbe. L'empressement qu'on a mis de nos jours à répéter que cette croyance avait été quelque peu indécise ou flottante avant le concile de Nicée, ne me permet de négliger aucune occasion pour détruire cette assertion. Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, tous les monuments du premier âge de l'éloquence chrétienne consacrent ce principe fondamental

de la foi. Le livre que nous venons de parcourir en offre une nouvelle preuve; et si j'invoque son témoignage, c'est uniquement à titre de renseignement sur la croyance publique. Or, il est impossible de rien désirer de plus explicite ni de plus formel. C'est ainsi que Siméon appelle le Messie « Dieu et homme à la fois;» « le Seigneur, dit-il, le grand Dieu d'Israël apparaîtra sur terre comme un homme; » « Dieu prendra un corps, vivra au milieu des hommes et les sauvera. » Lévi nomme les souffrances du Messie « la passion du Très-Haut. » Zabulon dit à ses fils: « Vous verrez Dieu sous la figure d'un homme. » Nephtali prédit aux siens que « le Très-Haut visitera la terre, qu'il viendra comme un homme mangeant et buvant avec les hommes et devant briser la tête du serpent.» Les paroles de Benjamin sont encore plus expressives, s'il est possible. « Nous adorerons, dit-il, le roi des cieux, qui paraîtra sur terre sous les humbles dehors de l'humanité[1]. » On chercherait un langage plus net ou plus précis pour exprimer la divinité du Christ, qu'on ne le trouverait pas. Vous concevez qu'il ne sert de rien pour éluder ce témoignage, de dire que le livre est apocryphe, que nous n'en connaissons pas l'auteur. Ce n'est pas l'autorité de l'auteur qui est en question, mais sa qualité de témoin, et celle-ci est irrécusable. Il écrit et fait parler selon la croyance reçue de son temps. Là est la portée de son témoignage. Lors donc qu'on voit des écrivains sérieux, comme l'auteur d'une histoire de l'École d'Alexandrie qui a obtenu quelque vogue il y a peu d'années, épiloguer sur des textes du IIIe siècle, abuser de quelques expressions peu rigoureuses, sans paraître même soupçonner l'existence de toute une littérature antérieure dont ils ne tiennent pas compte, on ne peut qu'être surpris de la légèreté avec laquelle on a traité de nos jours des matières si graves. A chaque pas que nous ferons à travers les premiers monuments de l'é-

1. *Testam. Simeonis*, VII, VI. — *Levi*, IV. — *Zabulon*, IX. — *Nephtali*, VIII. — *Benjamin*, X.

loquence chrétienne, nous verrons qu'il en ressort la meilleure défense du dogme.

J'ai cru, Messieurs, devoir rapprocher des douze Préceptes d'Hermas les douze Testaments des patriarches, parce qu'étant de la même époque, ils résument la doctrine morale sous une forme analogue. De part et d'autre, c'est un enseignement élémentaire qui sert d'initiation à la discipline chrétienne, plutôt qu'il ne la développe dans toute sa perfection. Nous avons vu qu'avec la sagacité qui les distingue, saint Eusèbe et saint Athanase attribuent ce caractère au Pasteur d'Hermas : le livre apocryphe qui lui sert de pendant reflète encore mieux cette nuance particulière. Placés en quelque sorte sur la lisière des deux Testaments, entre le Décalogue et la loi évangélique, ils marquent tous deux la transition de l'une à l'autre. Sans exclure un principe supérieur, ils invoquent plus souvent la crainte de Dieu, comme mobile de la volonte humaine. C'est qu'en effet, le but du Pasteur d'Hermas est de provoquer ce changement de l'âme, cette réforme intérieure qui s'opère dans la pénitence. Or, dans le développement logique de cette série de sentiments et d'actes par lesquels l'homme passe pour arriver à sa justification, dans cette échelle de la pénitence qui va du moins au plus parfait, il arrive d'ordinaire que la crainte de Dieu précède l'espérance et l'amour. Le concile de Trente a décrit avec une admirable précision psychologique ce mouvement progressif de l'âme, qui, partant de la foi, se fortifie sous l'action d'une crainte salutaire pour aboutir à l'amour de Dieu, comme source de toute justice [1]. De là, cet appel si fréquent à la crainte de Dieu, comme motif initial de la conversion de l'âme : parole forte et sévère, qui vient traverser par moments le Pasteur d'Hermas. Après avoir parcouru les Visions et les Préceptes, la partie apocalyptique et la partie didactique du livre, il nous reste à étudier la dernière partie, qui nous offrira un modèle de l'enseignement parabolique dans l'éloquence chrétienne des deux premiers siècles.

1. Session 6e, c. VI.

QUATORZIÈME LEÇON

Enseignement parabolique d'Hermas dans la troisième partie du Pasteur ou les Similitudes. — Origines de la parabole dans la nature humaine et dans l'histoire. — La parabole dans les littératures orientales. — La parabole dans l'Ancien Testament et dans l'Évangile. — Caractère des Similitudes d'Hermas. — Beauté morale de quelques-unes d'entre elles. — Objection des rationalistes allemands contre l'enseignement dogmatique du Pasteur. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

Nous terminons aujourd'hui l'étude du Pasteur d'Hermas. Si je ne me trompe, nous pouvons déjà saisir l'idée générale de cette trilogie didactique du premier siècle. En effet, l'idée mère, à laquelle on peut ramener tout l'ouvrage, c'est l'idée de pénitence, de réforme morale. Tout procède de ce principe qui donne au livre sa vraie signification et son caractère d'unité. C'est par là que les Visions, les Préceptes et les Similitudes forment, malgré leur diversité apparente, un tout harmonique et bien ordonné. Hermas doit s'appliquer à lui-même cette discipline morale, y assujettir sa famille, et de là l'étendre à l'Église. Tel est le développement naturel de ce programme de réforme intérieure qui embrasse les principaux devoirs de la vie chrétienne. En examinant dans notre dernier entretien la partie plus proprement didactique du livre, ou les Préceptes, nous avons pu déterminer sans peine le caractère de la morale d'Hermas. C'est un enseignement élémentaire qui, partant de la foi en un seul Dieu créateur de toutes choses, cherche à provoquer, par l'influence d'une crainte salutaire, le retour au bien. La discipline du Pasteur se meut autour des fondements de la vie chrétienne plutôt qu'elle n'en atteint le faîte. C'est ce qui nous a permis d'en rapprocher

les Testaments des douze Patriarches, qui marquent la transition du Décalogue à la loi évangélique.

Il nous reste à examiner la troisième partie de l'ouvrage ou les Similitudes. La discipline morale qui se dessine dans les Visions sous une forme apocalyptique, qui se développe dans les Préceptes d'une manière plus nette et plus précise, s'achève dans les Similitudes sous le voile de la parabole. Cette division qui s'offre d'elle-même, n'est pas tellement rigoureuse que les membres n'en rentrent jamais l'un dans l'autre. Ainsi, les dernières Similitudes ne diffèrent en rien des Visions, et l'ouvrage présente à la fin le même caractère qu'au commencement, celui d'une apocalypse.

La parabole est un mode d'enseignement qui prend sa racine dans la nature humaine, mais qui trouve dans l'Orient sa véritable patrie. Ici, Messieurs, je prends le mot de parabole dans son sens le plus large, celui d'une similitude continuée d'où ressort une leçon morale. Car à s'en tenir à la signification précise qu'on y attache d'ordinaire, Hégel, par exemple, dans son Cours d'Esthétique, la parabole se restreint au récit supposé d'un fait de la vie humaine, et se distingue par là de l'apologue et de la fable qui empruntent leur tissu aux scènes de la nature ou de la vie animale. De cette manière il n'y aurait parmi les Similitudes d'Hermas que trois ou quatre paraboles. Mais rien ne nous empêche d'avoir égard à l'étymologie du mot plutôt qu'à une classification peu arrêtée. Je viens de dire que cet enseignement par similitudes ou par paraboles n'a rien que de très-naturel. En effet, l'homme vivant au milieu de la nature et en société avec ses semblables, cherche dans les objets qui l'environnent ou dans les actions dont il est témoin, une image, une expression sensible de la vérité qu'il porte en lui ou qu'il a reçue de Dieu. Les faits matériels lui servent d'exemple pour comprendre les faits moraux et les rendre intelligibles. La comparaison, un des procédés les plus ordinaires de l'intelligence, repose sur ce rapport d'analogie entre les choses de la nature et celles de l'esprit. Et comme ce rapport n'est pas difficile à saisir, le langage para-

bolique est de tous le plus simple et le plus expressif: il parle aux sens et à l'imagination. A l'idée abstraite, qui d'elle-même est un peu aérienne, flottante, il prête une enveloppe, un corps. Il l'attache à tel fait extérieur qu'on voit et qu'on touche, et par cette liaison naturelle, le retient dans l'esprit et l'y grave. C'est ce qui fait de la parabole la meilleure forme de l'enseignement populaire. Aussi a-t-elle été en usage chez tous les peuples, particulièrement chez les peuples orientaux, et la raison en est toute simple.

En Orient l'homme vit plus en face de la nature, et reçoit d'elle des impressions plus vives. Son imagination, frappée par le spectacle des choses extérieures, se teint des couleurs qu'elles reflètent et les mêle au récit historique ou à la doctrine morale. Là surtout, où la vie pastorale et la vie agricole retiennent l'homme au milieu des scènes de la nature, ce langage métaphorique devient la forme naturelle de la pensée. De là ce symbolisme expressif qui caractérise les littératures orientales. Tandis que les peuples de l'Occident, plus froids et plus positifs, se jouent avec moins de peine dans les idées abstraites ou morales, les saisissent et les combinent avec plus de rapidité en les dégageant de toute forme sensible ; ceux de l'Orient portent dans l'exposition de la doctrine d'autres habitudes intellectuelles. Ils aiment ce voile qui les recouvre sans les cacher, cette richesse de coloris qui leur enlève en précision ce qu'elle leur rend en relief, cette forme symbolique qui ralentit peut-être la marche de l'esprit, mais qui en laisse mieux pénétrer la trace. Ils cherchent dans la nature et autour d'eux de quoi dramatiser le récit et imager la pensée. Or, c'est ce que fait l enseignement parabolique. Il part d'un fait matériel pris au vif dans la nature ou d'une circonstance empruntée à la vie humaine, pour élever l'esprit à une vérité plus haute et plus abstraite. Voilà pourquoi la méthode d'exposition par voie de similitudes ou la parabole occupe une si grande place dans les littératures orientales.

Ouvrons, par exemple, l'un ou l'autre traité moral de la Chine. La littérature de ce pays se rapproche le plus des ha-

bitudes de l'esprit occidental par la sobriété de l'imagination qui, dans quelques-unes de ses parties, va même jusqu'à la sécheresse. Néanmoins, le mode d'enseignement dont je parle s'y trouve également, non pas dans le Chou-King, qui revêt de préférence le caractère historique, mais dans les quatre traités de philosophie morale et politique, œuvre de Confucius et de ses disciples. Dans le dernier surtout, appelé Meng-Tseu, du nom de son auteur, les similitudes abondent. J'en citerai deux ou trois pour vous montrer combien la parabole est dans le goût des peuples de l'Orient, de ceux-là mêmes qui font le moins usage du langage figuré. Le moraliste chinois veut enseigner que, si l'oubli du devoir est une faute, c'en est une aussi de précipiter l'accomplissement de la loi. Voici le tour qu'il imagine pour rendre sa pensée nette et sensible :

« Il y avait dans l'état de Soung un homme qui était dans la désolation de ce que ses blés ne croissaient pas ; il alla les arracher à moitié pour les faire croître plus vite. Il s'en revint, l'air tout hébété, et dit aux personnes de sa famille : « Aujourd'hui je suis bien fatigué, j'ai aidé nos blés à croître. » Ses fils accoururent avec empressement pour les voir ; mais toutes les tiges de blé avaient séché. — Ceux qui, dans le monde, n'aident pas leurs blés à croître sont bien rares. Ceux qui pensent qu'il n'y a aucun profit à retirer de la culture de l'esprit, et l'abandonnent à lui-même, sont comme celui qui ne sarcle pas ses blés ; ceux qui veulent aider prématurément le développement de l'esprit ressemblent à celui qui aide à croître ses blés en les arrachant à moitié. Non-seulement, dans ces circonstances, on n'aide pas, mais on nuit [1]. »

Ailleurs, le philosophe emprunte à l'agriculture une similitude qui rappelle la parabole du semeur dans l'Évangile. Il cherche à montrer que l'homme devient bon ou méchant selon qu'il se laisse entraîner par les passions, ou qu'il sait

1. *Meng-Tseu*, l. I, c. III, traduct. de M. Pauthier.

les dominer. « Je suppose, dit-il à son interlocuteur, que vous semez du froment, et que vous avez soin de bien le couvrir de terre. Le champ que vous avez préparé offre partout le même aspect ; la saison dans laquelle vous avez semé a également été la même. Ce blé croît abondamment, et quand l'époque du solstice est venue, il est mûr en même temps. S'il existe quelque inégalité, c'est dans l'abondance et la stérilité partielles du sol, qui n'aura pas reçu également la nourriture de la pluie, de la rosée, et les labeurs de l'homme. C'est pourquoi toutes les choses qui sont de même espèce sont toutes semblables. Pourquoi en douter seulement en ce qui concerne l'homme ? Les saints hommes nous sont semblables par l'espèce [1].

Un peu plus loin, le moraliste développe la même idée sous une une autre forme parabolique :

« Les arbres du mont Nieouchan étaient beaux, mais, parce que ces beaux arbres se trouvaient sur les confins du grand royaume, la hache et la serpe les ont atteints. Peut-on encore les appeler beaux ? Ces arbres qui avaient crû jour et nuit, que la pluie et la rosée avaient humectés, ne manquaient pas de repousser des rejetons et des feuilles. Mais les bœufs et les moutons y sont venus paître et les ont endommagés. C'est pourquoi la montagne est aussi nue et aussi dépouillée qu'on la voit maintenant. L'homme qui la voit ainsi dépouillée pense qu'elle n'a jamais porté d'arbres forestiers. Cet état de la montagne est-il son état naturel ? Quoiqu'il en soit ainsi pour l'homme, les choses qui se conservent dans son cœur, ne sont-ce pas les sentiments d'humanité et d'équité ? Pour lui, les passions qui lui ont fait déserter les bons et nobles sentiments de son cœur, sont comme la hache et serpe pour les arbres de la montagne, qu'elles attaquent chaque matin. »

Le livre de Meng-Tseu, que M. Abel de Rémusat préférait

1. Liv. II, ibid , c. v.
2. Ibid.

pour l'élégance et la variété à ceux de Confucius, est rempli de similitudes ou de paraboles dans le genre de celles que je viens de citer. Si, à mille ans de là, nous venions toucher au dernier anneau de cette chaîne des littératures orientales, nous trouverions dans le Coran un nouvel exemple de l'enseignement parabolique. Mahomet répète à différentes reprises cette phrase : « Nous avons répandu dans le Coran toute sorte de paraboles à l'usage des hommes. » En effet, dans le chapitre de la Caverne par exemple, qui est le dix-huitième du livre, il en propose plusieurs : la parabole des deux propriétaires, celle de la vie mondaine. Tant cette forme de l'enseignement moral répond aux habitudes intellectuelles des peuples orientaux, qui la préfèrent à la sévérité d'une méthode plus directe, mais moins expressive. Cela est si vrai que, pour frapper l'esprit davantage et exciter l'attention, leurs législateurs et leurs chefs portent le symbolisme jusque dans l'action même. Quand Voltaire se moque des faits symboliques qu'employaient les prophètes de l'Ancien Testament pour faire pénétrer la vérité morale dans le peuple, il montre une ignorance complète des mœurs et des coutumes de ceux qu'il juge : on voit qu'il regarde l'Orient d'un quai de la Seine ou d'un salon de Paris. Et pourtant, il n'aurait eu qu'à ouvrir le premier livre d'Hérodote pour y trouver une véritable parabole en action. Cyrus veut persuader aux Perses de le suivre. A cet effet, il les convoque dans un lieu qu'il leur désigne à l'avance avec ordre de se munir de faucilles. Là, il leur fait défricher le premier jour un champ hérissé de ronces et d'épines : le travail était pénible. Le lendemain il leur permet de se reposer, leur fait prendre un bain et les conduit dans une prairie où il leur offre un repas somptueux. Le festin terminé, il leur demande laquelle des deux journées leur avait paru plus agréable. Tous de répondre, « la deuxième, » qui ne leur avait procuré que du plaisir, tandis que la première avait été pour eux remplie de fatigues. « Eh bien, répond le prince, si vous voulez me suivre, les jours se

succèderont semblables à celui-ci. Si au contraire vous refusez de partager ma fortune, attendez-vous à d'interminables fatigues comme celles d'hier. » Il se peut que sur une autre classe d'hommes un éloquent discours eût produit le même effet ; mais au milieu d'une tribu d'Orientaux, cette parabole en action eut un plein succès et les Perses suivirent Cyrus.

C'est dans l'Écriture sainte que l'enseignement parabolique revêt le plus de charme et trouve sa véritable expression. Avant que les livres sacrés de l'Orient fussent plus généralement connus, quelques littérateurs semblaient redouter pour la Bible la rivalité de ces monuments historiques et religieux. Le mot de Tacite est d'une application toujours vraie et toujours neuve : *Omne ignotum pro magnifico est.* Je crois que cet enthousiasme quelque peu irréfléchi commence à faire place à une appréciation plus calme. Et, sans dire avec Hégel, qu'il vaudrait mieux pour la réputation de Confucius que ses livres n'eussent jamais été traduits, ou avec Ritter, que le sérieux avec lequel on voudrait faire passer ces maximes pour quelque chose d'important ne mérite qu'un sourire, il me semble que dès maintenant, nous pouvons souscrire aux paroles de celui qui le premier nous a fait connaître une partie des Védas, William Jones, le savant fondateur de la société asiatique de Calcutta : « J'ai lu avec beaucoup d'attention les saintes Écritures, et je pense que ce volume, indépendamment de sa céleste origine, contient plus d'éloquence, plus de vérités historiques, plus de morale, en un mot plus de beautés de tous les genres qu'on n'en pourrait recueillir dans tous les autres livres ensemble, dans quelque langue et dans quelque siècle qu'ils aient été composés [1]. » Pour m'en tenir au sujet qui nous occupe, nous trouvons dans l'un des livres les plus anciens de l'Écriture, celui des Juges, une parabole ou apologue charmant, qui mérite d'être comparé à celui de Ménénius Agrippa conservé par Tite-Live dans le deuxième livre de son histoire.

1. Hégel, *Cours d'hist. de la Philosophie,* t. I, 140, 141. — Ritter, *Hist. de la phil. ancienne,* I, 52.

Abimélech, fils de Gédéon, s'était fait élire roi de Sichem, après avoir mis à mort ses soixante-dix frères. Joatham, le plus jeune échappa seul au carnage, et pendant qu'on acclamait le meurtrier sous le chêne de Sichem, il vint au sommet de la montagne de Garizim, et élevant la voix, il dit :

« Écoutez-moi, habitants de Sichem, comme vous voulez que Dieu vous écoute. Les arbres allèrent un jour pour s'élire un roi, et ils dirent à l'olivier : « Commande-nous. » L'olivier leur répondit : « Puis-je abandonner mon huile dont les Élohim et les hommes se servent, et venir régner sur les arbres ? « Les arbres dirent au figuier : « Viens régner sur nous. » Le figuier leur répondit : «Puis-je abandonner la douceur de mes fruits, pour venir régner sur les arbres? » Et les arbres parlèrent à la vigne : « Viens et commande-nous. » La vigne leur répondit : « Puis-je abandonner mon vin, qui réjouit les Élohim et les hommes pour venir régner sur les arbres ? » Et tous les arbres dirent au buisson : « Viens et commande-nous. Le buisson leur répondit : « Si vous m'établissez votre roi, venez et reposez-vous sous mon ombre ; si vous ne le voulez pas, que le feu sorte du buisson et qu'il dévore les cèdres du Liban [1]. »

Après s'être insinué dans l'esprit des Sichémites par cet ingénieux apologue, le fils de Gédéon en fait l'application. Au lieu de s'être choisi un chef parmi les plus nobles d'Israël, ils se sont arrêtés au moins digne, comme le buisson est le plus infime des arbustes ; mais le feu sortira de là pour les dévorer avec le roi qu'il se sont donné. Ici la parabole sert de voile à un reproche ou à une menace qui éclate vers la fin pour se montrer à découvert. C'est dans le même but que le prophète Nathan, voulant faire sentir à David la gravité de sa faute, commence par lui proposer la parabole du riche et du pauvre, trop connue pour que j'aie besoin de la rappeler [2]. Hors de là, cette forme symbolique est employée dans les prophètes, pour donner du relief à la vérité morale et la

1. *Juges*, IX.
2. IIe *livre des Rois*, c. XIe

rendre accessible à tous. Le Sauveur en a fait usage pour la même fin dans l'Évangile.

Nulle part, en effet, l'enseignement parabolique ne cache un sens plus profond sous une forme plus simple et plus populaire. C'est le sublime du genre, s'il est permis de comparer les œuvres humaines à celle de l'Homme-Dieu. Fraîcheur de l'image, élévation de l'idée, justesse de l'analogie, clarté du sens, tout concourt à prêter à chacun de ces petits épisodes du récit évangélique un caractère unique. Où trouver ailleurs ce naturel, cet abandon, ce pathétique si tendre et si touchant qu'on rencontre dans la parabole du mauvais riche et de Lazare, ou dans celle de l'enfant prodigue ? C'est le règne de la grâce figuré par celui de la nature qui l'explique et le rend sensible ; ce sont les détails, les mille incidents de la vie ordinaire, qui servent de point de départ ou de comparaison pour initier l'intelligence aux mystères d'une vie plus haute,de la vie de l'homme avec Dieu. Expliquée par le divin interprète, la création entière prend une voix et tient un langage qui traduit les vérités célestes sous une forme intelligible à tout le monde. C'est en pénétrant le sens à demi voilé de ces similitudes, qu'on découvre et qu'on saisit les harmonies morales entre la nature et l'esprit, entre la societé du temps et celle de l'éternité. Quelle séve vivifiante sous cette écorce qui la tient renfermée! Quelle nourriture substantielle dans cet enseignement qu'on s'assimile avec d'autant plus de facilité qu'il est plus conforme à notre nature moitié corporelle et moitié spirituelle ! Ce qui le prouve, c'est que depuis dix-huit siècles ces divines paraboles sont devenues le thème habituel de l'éloquence sacrée : expliquées, commentées, développées sans cesse, elles offrent à chacun l'aliment qui lui convient : elles se prêtent au savant qui les creuse comme à l'homme du peuple qui en effleure la surface. En passant de bouche en bouche, elles n'ont rien perdu de leur originalité ; et bien que vieillies par l'usage qu'on en fait, elles paraissent toujours neuves. Les habitudes de la pensée, les procédés de l'esprit ont beau se

modifier autour d'elles, on y revient toujours comme à une source inépuisable de lumière, d'instruction de vie ; et chaque fois qu'on les reprend après les avoir quittées, il semble qu'on y touche pour la première fois, tant est vive l'impression que cause cette parole si simple et si haute. Elles jouissent d'un privilége qui leur est particulier, celui d'être devenu l'enseignement le plus populaire qu'il y ait parmi les hommes, en restant le plus original de tous.

C'est aux paraboles de l'Évangile que se rattachent les Similitudes d'Hermas. Avant de les parcourir, je devais montrer comment cette forme de l'enseignement moral prend sa source dans la nature humaine et s'est développée, surtout chez les peuples de l'Orient. Car pour se rendre compte d'un ouvrage, il ne suffit pas de l'étudier en lui-même, il faut de plus l'envisager dans ses rapports avec les œuvres parallèles qui l'ont précédé ou suivi. Dans la première Similitude, le Pasteur ne fait que reproduire l'image employé par saint Paul dans l'Épître aux Hébreux : « Nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous en cherchons une où nous habiterons un jour [1]. » Cette représentation de la société terrestre et de la société céleste sous la figure de deux cités, l'une passagère, l'autre permanente, est très-ordinaire dans le symbolisme chrétien. Elle dérive de l'ancien Testament, où Jérusalem, siége de la société spirituelle, est appelée fréquemment la cité de Dieu. Partant de là, le Pasteur exhorte les chrétiens à se considérer comme étrangers dans ce monde; leur vraie patrie est ailleurs dans la cité d'en haut. Dès lors, pourquoi s'attacher à cette cité terrestre, acheter des champs, bâtir des édifices somptueux ? Cet attachement excessif à des choses qui périront, prouve qu'on ne songe pas à la patrie céleste. Pourvu qu'on jouisse du nécessaire, cela suffit : qu'importe le reste ? Ces biens superflus ne servent qu'à nous embarrasser dans notre marche future.

En forçant un peu le sens de cette première Similitude, on

1. XIII 14.

pourrait être amené à conclure que le moraliste chrétien condamne l'acquisition des biens de la terre comme mauvaise en elle-même. Telle n'est pas la pensée d'Hermas, quoique en ait dit un rationaliste protestant, Semler. L'anathème qu'il porte retombe sur l'abus des biens terrestres et non sur leur usage. Cette exhortation véhémente au détachement n'attaque pas plus la richesse prise en soi, que le communisme volontaire des premiers fidèles n'infirme le droit de propriété. Pour bien comprendre l'esprit de cet enseignement moral, et ne pas se laisser induire en erreur par quelques expressions dont l'énergie nous étonne, il faut se reporter au milieu de la société humaine, telle que le christianisme l'avait trouvée. L'homme s'était précipité avec une telle fureur vers les biens de la terre, il y avait concentré à un tel point toute l'activité de son être, qu'il fallait un effort prodigieux pour le relever vers les biens du ciel. Qui, alors se préoccupait de la cité céleste dans ce monde païen dont les espérances se bornaient à cette vie, et qui, par suite, se plongeait avec une avidité insatiable dans les jouissances matérielles ? Vous concevez quelle énergique sévérité la parole chrétienne devait déployer, afin de retirer l'homme de cet état et de le porter plus haut. Pour lui faire comprendre qu'il est d'autres biens plus élevés, plus dignes de son cœur et plus faits pour le remplir, il fallait l'arracher avec violence à ces biens terrestres et le jeter pour ainsi dire à l'autre extrême. Dans la générosité de ce mouvement, sans lequel le monde se fût abîmé dans un matérialisme abject, les premiers chrétiens préféraient souvent renoncer à un droit, plutôt que de se laisser entraîner à l'abus par l'usage. C'est qu'en effet, sur ce point comme sur tant d'autres, l'abus était devenu universel dans l'ancien monde. La richesse n'était qu'un instrument de despotisme et de corruption. Multiplier le nombre des esclaves et fournir tous les moyens de satisfaire ses passions ; tel était son sens aux yeux du Romain. La notion de la richesse n'était guère plus saine parmi les Juifs de la décadence. De là cet anathème du Sauveur dont il faut bien préciser la portée.

Certainement, le *væ divitibus* a été dit pour signaler à tous les siècles le danger d'un état de choses où l'abus est toujours facile ; mais sans nul doute aussi, la parole du divin Maître ne tombe de tout son poids que sur le monde ancien, sur la richesse, fruit de l'injustice et aliment de l'intempérance, telle qu'elle était comprise par les Pharisiens « qui dévoraient les maisons des veuves, » par les Sadducéens qui cherchaient en elle la licence de l'esprit et des mœurs, sur la richesse égoïste et voluptueuse de la société païenne. C'est dans ce même sens que saint Jean disait aux premiers fidèles : « N'aimez pas le monde ni les choses qui sont dans le monde ; car tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil de la vie : » anathème qui atteint en plein le monde déchu et ce qui dans le monde régénéré en est le triste prolongement, mais non pas la société chrétienne, en tant que réglée par la foi et animée par la charité, non pas le monde reformé à l'image du christ et pénétré en tous sens par l'action évangélique [1]. Lors donc qu'Hermas dit que les biens terrestres sont sous la puissance d'un *autre esprit*, il veut parler de ce règne universel de la cupidité qui avait fait des biens de la terre un obstacle au règne de la justice et de la vérité ; il ne fait qu'appliquer la célèbre parole de saint Jean : *mundus totus in maligno positus*, le monde entier est sous l'empire de l'esprit mauvais : c'est-à-dire le monde déchu qui a imprimé le cachet de sa déchéance ou de sa corruption à la richesse comme à tout le reste [2]. Mais, en relevant le monde de sa décadence le christianisme a rendu à la richesse son caractère et sa vraie fonction. Il en a fait une puissance pour le bien, en l'animant par la charité. C'est ce qu'Hermas va développer. Après avoir élevé l'esprit vers les biens du ciel, il montre, dans la deuxième Similitude, quel usage il faut faire de ceux de la terre. Je la citerai, parce qu'elle me paraît charmante. Origène l'a beaucoup louée et non sans raison.

1. S. Jean, *Ép.* I, c. II, 15 et 16.
2. S. Jean, 1re *Ep.*, v. 19.

« Un jour que je me promenais dans la campagne, je vis un orme et une vigne dont je contemplais les fruits. L'ange m'apparut et me dit : « A quoi penses-tu, Hermas ? » Je lui répondis : « Je m'arrête à cet orme et à cette vigne parce que leurs fruits me semblent beaux. Eh bien, me dit-il, ces deux arbres peuvent servir d'exemple aux serviteurs de Dieu. Tu vois cette vigne : elle porte des fruits, tandis que l'orme n'en a pas. Mais, si elle n'était appliquée à l'orme et soutenue par lui, elle n'en porterait pas beaucoup. Étendue par terre, elle donnerait de mauvais fruits ; suspendue à l'orme, elle en porte pour elle et pour l'arbre qui lui prête son appui. Cette parabole t'offre l'image du riche et du pauvre. Le riche a des biens, mais il est pauvre du côté de Dieu ; car il est distrait par le soin de ses richesses, et sa prière n'a que peu de valeur auprès du Seigneur. Lors donc qu'il aura prêté au pauvre l'appui de sa fortune, celui-ci priera pour lui et lui obtiendra les biens spirituels; car le pauvre est riche en prière, et Dieu l'exauce facilement. De cette manière, l'un et l'autre s'enrichiront en se faisant du bien.»

Telle est l'image, non moins gracieuse que fidèle, sous laquelle le Pasteur représente cette réciprocité de services et de fonctions qui est le fondement de la société humaine. Les deux Similitudes suivantes n'expriment pas avec moins de fraîcheur et de précision une autre vérité de l'ordre moral : le mélange des justes et des pécheurs dans ce monde et leur distinction dans l'autre. Pendant l'hiver, tous les arbres sont dépouillés de verdure, et nul ne distingue les troncs desséchés de ceux qui ont conservé de la vie. Ainsi, dans le siècle présent, qui est comme un hiver moral, les justes et les pécheurs vivent confondus les uns avec les autres, sans aucune marque extérieure qui les fasse reconnaître. Arrive l'été, et tandis que parmi les arbres, les uns se couvrent de feuilles et de fruits, les autres demeurent arides. Il en est de même du siècle futur, où les justes brilleront dans tout l'éclat de leurs bonnes œuvres, tandis que les pécheurs resteront stériles. Cette Similitude est aussi ingénieuse que

frappante. De là, Hermas passe sans transition à l'un des points principaux de l'ascétique chrétienne, l'abstinence ou le jeûne.

Ce n'est pas la morale évangélique qui, la première, a introduit dans le monde le principe ou la pratique du jeûne. Toutes les religions anciennes et les philosophies dignes de ce nom ont consacré cette discipline salutaire, qui aide l'homme à conserver la souveraineté de l'âme sur le corps. Il n'appartenait qu'au rationalisme protestant de s'élever contre une loi qui trouve son fondement ou sa confirmation dans les principes les plus élémentaires de la raison. Sénèque disait : « je suis de trop bon lieu, je suis destiné à de trop grandes choses pour me rendre esclave de mon corps... le mépris de notre corps est la vraie liberté [1]. » Telle est la raison morale du jeûne : affaiblir les puissances inférieures de notre nature pour assurer le triomphe et la liberté des facultés de l'âme. Il n'y a rien là certainement qu'une saine raison ne doive accepter, comme un des moyens les plus efficaces pour refréner les appétits sensuels qui cherchent à entraîner l'homme au dessous de lui-même ; et je suis convaincu que Pythagore ou Platon sourirait de pitié, s'il entendait les objections naïves que l'on a coutume de faire contre une pratique aussi rationnelle que chrétienne. Le pasteur d'Hermas est un éclatant témoignage rendu à l'antiquité d'un usage qui a soulevé l'opposition du protestantisme, si prompt à invoquer l'Église primitive dont l'enseignement le condamne sur tous les points. Mais, ce que je vous prie de remarquer, c'est le caractère profondément spiritualiste que revêt l'ascétique chrétienne dès l'origine, et le soin qu'elle met à ne voir dans les pratiques extérieures qu'un moyen pour opérer la réforme morale, objet et fin de ses prescriptions. Hermas vient d'observer une station de jeûne, mot emprunté à la milice romaine et consacré depuis lors dans la langue de

1. *Ep.* 65 à *Lucile.* — « Major sum et ad majora genitus quam ut mancipium sim corporis mei. » — Contemptus corporis sui, certa libertas est. »

l'Église. L'ange de la pénitence lui apparaît pour lui enseigner la vraie notion du jeûne : voici le programme qu'il lui trace :

« Ne fais point le mal dans le cours de ta vie, mais sers Dieu avec un cœur pur, observe ses commandements, entre dans la voie de ses préceptes, et repousse jusqu'au désir coupable qui cherche à se glisser dans l'âme. Aie pleine confiance en Dieu ; car si tu accomplis ces choses, si tu t'abstiens de tout mal par crainte de lui déplaire, il te donnera la victoire. Voilà le véritable jeûne, celui que Dieu agrée. » On pourrait croire, d'après cela, que le Pasteur réduit toute la notion du jeûne à la fuite du mal ou à la pureté intérieure. Mais l'ange reprend peu après : « Lorsque tu auras purifié ton cœur de toutes les vanités du siècle, tu ajouteras ceci : le jour où tu jeûneras, tu ne goûteras d'aucune nourriture pour te borner au pain et à l'eau. Tu mettras de côté la quantité d'aliments que tu as coutume de prendre chaque jour, et tu la donneras à la veuve, à l'orphelin et au pauvre. C'est ainsi que tu consommeras la mortification de ton âme. »

Telle est la notion complète du jeûne dans l'ascétique chrétienne. Vous voyez par là que la doctrine catholique se trouve pleinement justifiée par la tradition la plus ancienne. L'essentiel est de conserver la pureté de l'âme, sans laquelle toute pratique est vaine. Mais la privation corporelle, qu'on s'impose volontairement, ajoute au mérite de l'âme dont elle facilite le progrès moral. C'est ce que le Pasteur met en relief dans une nouvelle Similitude, imitée de l'Évangile. Un maître avait un serviteur auquel il confia la tâche de planter des échalas dans une vigne qu'il possédait. Celui-ci ne se contenta pas d'exécuter l'ordre qu'il avait reçu ; mais de plus, voyant que la pièce de vigne était remplie de mauvaises herbes, il se mit à les arracher. Le maître fut touché d'un zèle qui allait au delà du devoir, et, non content d'accorder à son serviteur la liberté qu'il lui avait promise, il l'adopta pour cohéritier de son fils. Le sens moral de cette parabole, c'est que le conseil évangélique ajouté au précepte, ou les œuvres surérogatoires,

mérite à l'homme une plus grande récompense. Mais outre cette leçon morale, l'ange révélateur découvre dans cette Similitude un sens dogmatique relatif à Jésus-Christ, qui a si singulièrement exercé la sagacité des critiques. Comme l'endroit est fort obscur, et qu'il offre des variantes assez sérieuses dans les divers exemplaires, il se prête à merveille à ce que chacun veut y voir ou y placer : défaut dont la critique ne se corrigera probablement jamais, parce qu'elle est toujours tentée de se rabattre sur les passages obscurs, en négligeant les textes clairs. Certes, la divinité du Verbe est formellement enseignée dans maint endroit du Pasteur d'Hermas. Dans la deuxième Vision, il est dit que « Dieu a juré par son fils ; » or Dieu ne jure point par une créature. La neuvième Similitude est encore plus explicite : « le Fils de Dieu, dit l'ange révélateur, est plus ancien que toutes les créatures, de telle sorte qu'il a été présent au conseil du Père pour former la création. » S'il est plus ancien que toute créature et qu'il ait coopéré à la création, il s'ensuit évidemment que lui-même est incréé. C'est dans le même sens que saint Athanase argumentait contre les Ariens. Mais le texte de la cinquième Similitude étant plus enveloppé, se prêtait mieux à des conjectures hasardées. Parmi les critiques allemands, les uns ont prétendu y découvrir l'incarnation du Saint-Esprit[1]; d'autres l'hérésie des Anti-Trinitaires[2] ; ceux-ci, l'Ébionitisme[3]; ceux-là, la négation de la divinité du Christ[4]. D'autre part, un bien plus grand nombre se sont chargés de défendre l'orthodoxie d'Hermas sur ce point, et rien n'est plus facile[5]. Permettez-moi, Messieurs, de le faire en peu de mots. Vous vous rappelez la parabole que je viens de résumer : voici le

1. Baur, *Doctrin. de la Trinité*, t. I, 136.
2. Hilgenfeld, *les Pères Apostoliques*. 146. et 147.
3. Schwegler, *Du Montanisme*, 159.
4. Gieseler, *Hist. ecclés.*, I, 152.
5. Moehler, *Athanase*, t. I, 17 ; Jachmann, *le Pasteur d'Hermas* 70 ; Schliemann, *les Clémentines*, 423 ; Héfélé, *les Pères Apostoliques*, p. 389 et seq., Dorner, *Christologie*, édit. 2e, p. 193-200. Ce dernier me paraît avoir le mieux saisi le sens du Pasteur.

sens dogmatique qu'y trouve le Pasteur. Le maître de la vigne c'est Dieu le Père, le serviteur le Fils de Dieu, la vigne, l'humanité rachetée par son sang et éclairée par sa doctrine. Le Fils a pris un corps pour travailler dans la vigne de son Père, et le Saint-Esprit a été répandu dans ce corps, *où Dieu devait habiter*. Il est évident qu'il s'agit ici de l'infusion de la grâce divine dans l'humanité du Christ, et non d'une incarnation de l'Esprit saint ; sinon, il faudrait conclure que l'Esprit saint s'incarne dans chaque chrétien, parce que l'Écriture répète en beaucoup d'endroits qu'il habite en nous. La nature humaine du Christ ayant obéi fidèlement à la grâce qui était en elle ou à l'Esprit saint, a reçu sa récompense et participe à la gloire divine. Il n'y a rien dans tout cela qui ne soit parfaitement orthodoxe ; et s'il était possible de tirer un argument bien clair d'un texte obscur, il en résulterait un témoignage en faveur de la distinction réelle des trois personnes en Dieu. Un seul fait peut sembler étrange, c'est que le Saint-Esprit soit comparé au Fils de la Parabole, mais sans compter que cette locution ne se rencontre ni dans le manuscrit du mont Athos, ni dans celui du Vatican ; c'est l'écueil des Similitudes, de paraître moins exactes en devenant trop subtiles.

Je ne ferai qu'indiquer rapidement les autres paraboles, parce que l'analyse des précédentes aura suffi pour vous faire connaître le caractère et la forme de cet enseignement moral. Nous avons vu que l'idée de pénitence est le point central qui ramène à l'unité toutes les parties de l'ouvrage. C'est à elle que se rapportent directement les deux Similitudes suivantes. Deux bergers s'offrent à Hermas, ayant chacun sous leur conduite un troupeau. Le plus jeune des deux, revêtu d'une robe élégante, menait paître le sien qui bondissait de joie. L'autre, couvert d'une peau de chèvre, une verge à la main, s'engageait au milieu des ronces et des épines. L'ange montre à Hermas dans l'un, le pasteur de la volupté qui entraîne une partie des serviteurs de Dieu au milieu des délices de la vie, dans l'autre, le pasteur de la pénitence qui

leur inflige dès ce monde toute sorte de châtiments. Hermas lui-même a été livré pour un temps à ce bras vengeur, parce qu'étant le chef de sa famille, il n'en a pas réprimé les désordres. Les dernières Similitudes retombent dans le genre des Visions. L'ange lui désigne un saule immense dont le prince de la milice céleste, saint Michel, coupait des branches qu'il distribuait à la multitude. Tous venaient les lui rapporter, et l'archange faisait entrer dans une vaste tour ceux qui avaient conservé leurs branches vertes et qui les montraient ornées de bourgeons ou de fleurs ; les autres étaient renvoyés. Les premiers figuraient les justes : les derniers, les pécheurs. Mais, après que le pasteur de la pénitence eut planté et arrosé les branches qui s'étaient flétries ou fendues, il s'en trouva parmi elles qui reverdirent : image de la pénitence qui rend la vieaux âmes flétries par le péché. Une dernière image succède à celle-ci : les catégories de justes et de pécheurs, d'élus et de réprouvés, figurées par les diverses branches de saule, sont exprimées derechef par différentes espèces de pierres, dont les unes servent à la structure de l'Église, tandis que les autres ne conviennent pas à l'édifice. Malgré les vastes proportions qu'Hermas donne à cette neuvième Similitude, et la variété d'épisodes qu'il y sème, elle n'est que le développement de la troisième Vision dont nous avons fait l'analyse. Elle ramasse en quelque sorte tout l'ouvrage dans une vision gigantesque qui représente, sous la forme d'une construction matérielle, le progrès et le terme de cette immense société qu'on appelle l'Église. Après qu'Hermas a couronné son livre par cette Similitude qui le résume, le grand envoyé, c'est-à-dire le Fils de Dieu lui-même, apparaît au moraliste pour lui ordonner d'en propager la doctrine ; puis il le quitte, après l'avoir confié à la garde du pasteur de la pénitence et des douze vierges qui figurent les vertus évangéliques.

Tel est, Messieurs, cet antique monument de l'éloquence chrétienne qu'on a intitulé le Pasteur d'Hermas. Nous ne pouvions passer à côté de lui, dans cette marche que nous

poursuivons à travers les deux premiers siècles, sans l'examiner de près et dans les détails, car de vagues généralités ne suffisent pas pour rendre compte d'une œuvre. De première vue, il paraît isolé au milieu de ce groupe d'écrits qui forme la littérature de l'âge postérieur aux apôtres : rien ne lui ressemble, son aspect est singulier, étrange même. Mais pour peu qu'on l'envisage dans ses rapports avec ce qui l'a précédé ou suivi, son caractère se dévoile, et il offre lui-même la clef qui aide à pénétrer dans ses mystérieuses profondeurs. Le disciple de saint Paul ou tout autre écrivain qui est l'auteur du livre, cherche à provoquer dans l'individu, dans la famille, dans la société religieuse tout entière, cette réforme morale qui, dans la langue chrétienne, s'appelle la pénitence. Tel est le but et l'idée mère de son livre. Cette idée, il la puise dans les Visions, il la poursuit dans les Préceptes, il la reproduit sous le voile des Paraboles ou des Similitudes ; et l'on ne signalerait aucune partie qui ne s'y rattache, comme à son principe ou à son terme. Par là, cette trilogie didactique trouve son unité et forme un tout organique et complet. Ce n'est pas la pénitence comme sacrement de la loi nouvelle que le Pasteur envisage dans ce traité de discipline morale ; il l'a considère comme une vertu générale devant préparer l'homme à rentrer en grâce auprès de Dieu. Il côtoie certaines faces de la vie chrétienne plutôt qu'il ne les aborde de front. De là, ce caractère d'imperfection relative qu'on a cru découvrir dans son enseignement, et dont le motif s'explique par le but qu'il se propose, de retirer l'homme d'une vie de désordres pour l'initier par degrés à une vie plus pure. A cet effet, il choisit une forme originale, qui peut nous surprendre, mais qui ne laisse pas d'avoir sa raison d'être et même sa beauté. Adoptée par l'Esprit saint dans quelques parties de l'Écriture, la forme apocalyptique s'est prolongée dans les premiers siècles chrétiens. Sans compter les nombreuses apocalypses qui ont surgi de tous côtés, et auxquelles sans contredit les hérétiques ont pris la plus grande part, le IVe livre d'Esdras, composé par un chré-

tien du Ier ou du IIe siècle, suffirait pour faire pendant à l'ouvrage d'Hermas. Cette forme apocalyptique devint pour plusieurs un procédé ou une méthode d'enseignement dogmatique et moral. De cette manière, on peut expliquer le caractère particulier du Pasteur, sans lui concéder le privilége de l'inspiration divine ni lui adresser le reproche d'imposture. L'Église lui apparaît sous l'image d'une tour à plusieurs étages, comme elle est figurée dans les monuments de l'art chrétien. C'est un symbolisme usité pour exprimer les vérités de l'ordre surnaturel et les rendre sensibles. En résumé, le Pasteur d'Hermas mérite pour le fond et pour la forme l'attention que nous lui avons consacrée. Il offre un modèle remarquable de cet enseignement symbolique qui depuis s'est reproduit dans l'éloquence, dans la poésie et dans l'art. C'est de plus le premier essai de l'éloquence chrétienne pour exposer, dans un traité substantiel et court, cette morale évangélique qui a réformé le monde.

QUINZIÈME LEÇON

L'éloquence chrétienne dans l'Asie Mineure et dans la Syrie. — Situation religieuse et morale de cette partie du monde romain. — Marche qu'a suivie la prédication évangélique à travers l'empire — Conclusion de ce fait. — Saint Ignace d'Antioche ; sa vie et sa mort. — Caractère des premières persécutions. — Pline et Trajan. — Erreur de Néander et de plusieurs écrivains modernes qui s'appuient sur les grandes qualités de cet empereur pour révoquer en doute la véracité des Actes du martyre de saint Ignace. — Épîtres faussement attribuées à ce Père.

Messieurs,

De Rome, où le Pasteur d'Hermas nous a retenus quelque temps, nous passons dans l'Asie Mineure avec les Épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe. Sans nul doute, la transition est brusque, et ces deux genres d'écrits ne se ressemblent guère. Au lieu d'un ouvrage d'assez longue haleine, composé dans le calme d'une méditation patiente, nous sommes en face de quelques Lettres courtes, vives, rédigées à la hâte par un évêque captif et marchant au martyre. Situation extérieure, caractère de l'auteur, forme littéraire, tout paraît différent. Et pourtant, il y a entre la discipline morale développée dans le Pasteur et cette éloquence militante, qui, dans l'espace de six mois, remplit toute l'Asie de ses exhortations pathétiques, plus d'un point de contact. Comme les prédications d'Hermas, les écrits d'Ignace ont pour but de régler la vie morale des premiers chrétiens. Leur caractère essentiellement pratique se

révèle partout, même dans la réfutation des hérésies et dans le développement de la constitution de l'Église. C'est aux limites de la société chrétienne que s'arrête la littérature de cet âge postérieur aux apôtres. Organiser les Églises particulières, les prémunir contre les hérésies naissantes, étouffer toute tentative de schisme ou de rébellion, et, par-dessus tout, inculquer fortement les préceptes de la loi morale : tel est l'objet que se proposent les Pères apostoliques dans ceux de leurs écrits qui sont arrivés jusqu'à nous. A part les Clémentines, qui remontent à une époque moins reculée, nous n'avons pas encore trouvé d'œuvre qui dépasse ces bornes, pour suivre le paganisme sur son terrain et lutter avec lui corps à corps. C'est avec l'apologie que s'ouvrira cette nouvelle phase de l'éloquence chrétienne. Jusque-là notre sujet nous retient au cœur même de l'Église, dans le cercle des relations intimes qui lient entre elles ses diverses parties sous l'influence d'une même doctrine et dans l'unité d'un même gouvernement. Or, les Épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe sont le modèle de cette éloquence pastorale qui fortifie et développe dans l'Église la vie de ses membres.

J'ai dit, Messieurs, que les Épîtres de saint Ignace nous éloignent de Rome, mais, c'est pour nous y ramener bientôt. Si je ne me trompe, vous avez dû remarquer que le siége principal de la chrétienté est aussi le foyer d'où part et où converge la littérature de l'âge postérieur à celui des apôtres. C'est de Rome qu'émane la grande Lettre de saint Clément aux Corinthiens; c'est dans Rome que les deux Épîtres aux vierges résument la doctrine de l'Église primitive touchant la virginité ou le célibat religieux. C'est à Rome qu'Hermas formule dans son livre du Pasteur le code de la discipline morale. C'est à Rome également que se terminera la carrière du grand évêque d'Antioche, et c'est à l'Église de cette ville qu'il adressera la plus belle de ses Épîtres, en proclamant sa suprématie. En deux mots, Rome paraît, dès l'origine, ce qu'elle n'a cessé d'être depuis, la tête et le cœur de la société chrétienne.

Avant de parcourir cette grande page de l'éloquence chrétienne, commençons par jeter un coup d'œil sur les lieux où elle fut écrite.

En partant de Jérusalem pour s'avancer à travers le monde romain, le christianisme trouvait sur son chemin deux grandes stations, Alexandrie et Antioche, l'une à l'ouest, et l'autre au nord. Nous n'avons pas à nous occuper en ce moment de la propagation de l'Évangile dans la capitale de l'Égypte, qui allait devenir le berceau d'une école fameuse. Par sa proximité relative, par son importance et sa célébrité, Antioche devait attirer l'attention des premiers missionnaires de la foi. A la suite de la persécution qui, après la mort du diacre saint Étienne, dispersa les chrétiens de la Palestine, plusieurs se dirigèrent vers la capitale de la Syrie, où la semence de la parole produisit des fruits nombreux : instruits de ce succès, les apôtres y envoyèrent saint Barnabé pour consolider l'œuvre naissante. Celui-ci s'adjoignit saint Paul, qui, après sa conversion, s'était retiré pour quelque temps à Tarse, sa patrie, et tous deux travaillèrent de concert à Antioche pendant une année entière. Bientôt le nombre des fidèles y devint si considérable, que pour les distinguer des Juifs, on leur donna, pour la première fois, le nom de chrétiens. L'É lise d'Antioche acquit dès lors une importance qui s'augmentait de toute la répulsion qu'inspirait la ville déicide, où le fanatisme des Juifs allait toujours croissant. C'est d'Antioche que saint Paul part pour commencer ses deux premières grandes missions, et c'est à Antioche qu'il revient après les avoir accomplies. Les Actes des apôtres garantissent l'exactitude de ces divers détails[1] L'Épître aux Galates nous montre également saint Pierre se rencontrant avec saint Paul à Antioche [2] ; et l'antiquité ecclésiastique est unanime pour témoigner que le prince des apôtres établit le siége de sa souveraineté spirituelle dans la capitale de la Syrie, avant d'aller porter à

1. *Actes*, XI, 19 et suiv., XIII-XVIII.
2. *Ep. aux Galat.*, II, 11.

Rome les pouvoirs suprêmes que le Christ lui avait confiés [1].

Si la ville des Séleucides était la première grande station que le christianisme rencontrait dans sa marche à travers l'empire romain, l'Asie Mineure s'ouvrait par delà avec ses cinq cents villes et sa population nombreuse. C'est là qu'au sortir de la Palestine et de la Syrie, les premiers prédicateurs de l'Évangile déployèrent toute l'activité de leur zèle. Saint Paul parcourt l'Asie Mineure à plusieurs reprises et dans tous les sens. En adressant sa première Épître aux fidèles dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce et la Bithynie, saint Pierre montre qu'il s'était trouvé en relation personnelle avec eux. Enfin, c'est au milieu de cette race intelligente et active, que saint Jean vint établir son siége et exercer son ministère. En effet, cette côte occidentale de l'Asie, qui s'étendait depuis la Propontide jusqu'à l'île de Rhodes, formait l'une des portions les plus remarquables du monde romain. Là s'élevaient des villes qui, par leur opulence, leur mouvement commercial, leur goût artistique et littéraire, ne le cédaient à aucune autre : Smyrne, dont le rhéteur Aristide célébrait au IIe siècle la grandenr et la magnificence [2] ; Éphèse, Milet, Magnésie, Tralles, Pergame, dont la bibliothèque, rivale de celle d'Alexandrie, venait d'être transportée sous Cléopâtre dans cette dernière ville; Tarse, dont les écoles, selon Strabon, surpassaient celles d'Alexandrie et d'Athènes. La Grèce, déchue de son antique splendeur, semblait revivre dans cette Ionie qui avait été le berceau de ses premiers poëtes et le théâtre de ses épopées nationales. Il suffit de lire les plaidoyers de Cicéron pour Flaccus, pour Rabirius et en faveur de la loi Manilia, pour voir quelle importance les hommes d'État de Rome attachaient à cette province, qui cherchait dans la richesse et dans le bien-être ce que l'orateur appelait ailleurs les consolations de la servitude [3]. Mais, si les cités de l'Asie Mineure

1. Orig., *Homil.* XII *in Lucam* ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 22 ; Théodoret *Dialog.* I ; saint Jérôme, *De Viris illus.*, XVI.

2. *Orat. in Smyrnam, in Smyrnam restauratam.*

3. *Solatia servitutis.*

étaient pour la plupart des centres de prospérité matérielle et des foyers de science, nulle autre ne s'attachait plus opiniâtrément au culte des idoles. La richesse de leurs temples était devenue proverbiale. D'immenses revenus, des milliers d'esclaves, des priviléges reconnus par Rome elle-même en faisaient une puissance publique. Nous voyons, dans les Actes des Apôtres, Éphèse tout entière intéressée à la conservation de son temple, et l'orfévrerie de cette ville s'insurgeant contre saint Paul, qui menace cette industrie dans la fabrication des statuettes de Diane. Eh bien, c'est à cette race ionienne, si fière d'elle-même, de ses temples, de ses écoles, de ses richesses, que la prédication évangélique allait s'adresser au sortir de Jérusalem et d'Antioche. Le succès fut rapide, et depuis la Cilicie jusqu'à la Mysie, les églises naissaient, pour ainsi dire, sous les pas des apôtres. On peut juger par les Épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens, du degré d'intelligence qu'elles supposent dans leurs lecteurs. Nulle part, l'Apôtre ne s'est élevé à une plus grande hauteur dans l'exposition de la doctrine. Mais déjà également, il lutte contre des tendances qu'il prévoit et qui commencent à se faire jour. Il sait que dans ce mélange, et au milieu de cette fermentation d'idées qu'amène le contact de l'esprit grec avec les doctrines de l'Orient, « les vains discours, les fausses subtilités, les fables ineptes, les disputes de mots, les questions inutiles, les nouveautés de paroles, les oppositions d'une science ou d'une gnose qui ne mérite pas ce nom, » trouveront de l'écho dans quelques églises de l'Asie Mineure[1]. Il prédit ce mouvement des hérésies gnostiques, auxquelles saint Jean opposera son Évangile, et que saint Ignace combattra dans ses immortelles Épîtres.

Ici, Messieurs, permettez-moi une remarque qui s'offre tout naturellement à l'esprit, lorsqu'on observe la marche qu'a suivie la prédication chrétienne. Une des assertions favorites du rationalisme contemporain, consiste à dire que le christia-

1 *Ephés.* v, 6; *Coloss.*, ii, 8; Ire *à Timoth.*, iv, 7; vi, 4, 20; IIe *à Timoth.*, ii, 23.

nisme est né à une époque de ténèbres et de crédulité, et qu'il s'est développé dans des pays dont l'ignorance facilitait son progrès. C'est même là un des principaux arguments que le docteur Strauss ait fait valoir en faveur du système mythique. Or, je ne pense pas qu'il soit possible de dénaturer l'histoire d'une façon plus étrange. Appeler le siècle d'Auguste un siècle de ténèbres, nommer une époque de scepticisme critique et railleur une époque de crédulité, c'est, en réalité, faire au bon sens public une injure trop cruelle. S'il est un fait incontestable, c'est que le christianisme est né au milieu de toutes les lumières d'une civilisation raffinée : son origine coïncide avec l'un des plus grands mouvements de l'esprit humain. Les premiers prédicateurs de l'Évangile ont été les premiers contemporains de Virgile, d'Ovide, d'Horace, de Sénèque, des deux Pline, de Suétone, de Tacite. Telle est la vérité. On répond à cela que le christianisme n'est pas né sous les yeux des historiens et des philosophes de Rome, que son berceau est dans l'Orient. Fort bien ; mais n'allez pas confondre l'Asie orientale ou méridionale avec l'Asie gréco-romaine. Le christianisme est né à Jérusalem, dans la ville que Pline l'Ancien appelle la plus célèbre de l'Orient [1] ; il est né à peu de distance d'Alexandrie et d'Antioche ; d'Antioche, dont Cicéron célébrait la culture intellectuelle dans son discours pour le poëte Archias ; d'Alexandrie, qui égalait pour le moins tout ce que l'Occident renfermait de science et de lumière. C'est dans cette partie de l'Orient, foyer d'érudition et de littérature, que le christianisme est né, qu'il a paru au grand jour. Et lorsqu'il sortira de Jérusalem pour se répandre au dehors, de quel côté va-t-il se tourner ? Observez bien sa marche, suivez-le d'étape en étape sur cette route qui va de l'extrémité au cœur de l'empire. De la Palestine, il monte vers la Syrie ou descend vers l'Égypte ; de là, il s'avance à travers l'Asie Mineure, de l'Asie Mineure en Grèce, de la Grèce en Italie. C'est autour du bassin de la Méditerranée,

1. « Longe clarissima urbium Orientis. » Pline, *Hist. nat.* v, 14.

de cette grande artère du monde romain qui traverse les provinces les plus civilisées, c'est là, dis-je, qu'il s'établit de préférence, au sein des villes les plus populeuses, auprès des temples les plus renommés, en faces des écoles les plus savantes. Alexandrie, Antioche, Smyrne, Éphèse, Athènes, Corinthe, Rome : tels sont les grands centres de civilisation où il s'implante plus profondément. Est-ce bien là, je vous le demande, la marche d'un enseignement qui cherche les ténèbres, qui redoute l'examen pour ses origines et pour son objet ? Comment concilier la publicité que les faits évangéliques ont reçue dès le principe, dans les villes et au milieu des provinces les plus éclairées de l'empire romain, avec l'hypothèse d'un mythe ou d'une légende qui se serait formée on ne sait où ni comment ? Ces témérités de critique, si elles supposent une certaine force d'imagination, ne tiennent pas contre une étude tant soit peu attentive du siècle d'Auguste, et de la marche qu'a suivie la prédication évangélique, en se plaçant au cœur même de la civilisation ancienne.

C'est donc, Messieurs, dans l'une des parties les plus célèbres du monde romain, à Antioche et dans l'Asie Mineure, que nous amènent les Lettres de saint Ignace. Après avoir jeté un coup d'œil rapide sur le théâtre où va se produire cette éloquence si vive et si originale, il nous reste à connaître de plus près l'homme dont les écrits font l'objet de nos études.

En parcourant avec vous le peu d'œuvres qui nous restent du pape saint Clément, je vous rendais attentifs à la pénurie de renseignements positifs ou détaillés sur la vie et les actions des grands personnages de l'Église primitive. Avec l'esprit de recherche qui nous est propre, nous avons peine à comprendre le peu de soin qu'on mettait autour d'eux, ou qu'ils mettaient eux-mêmes à transmettre à la postérité ce qui concernait leur lieu d'origine, leur éducation, leurs travaux ou leurs œuvres. Et par le fait, il y a dans cet effacement volontaire, dans cet oubli complet de la personnalité de quoi nous surprendre. De nos jours, où tant d'hommes se

croient obligés d'initier l'univers entier au journal de leur vie, et craignent de laisser tomber dans l'oubli la moindre parcelle de leur existence, grâce aux nombreux mémoires qui ont paru, et dont la série n'est pas à la veille de s'épuiser, nos arrière-neveux n'ignoreront pas ce qu'ont fait les grands hommes de l'époque, et même les petits. Inutile de vous dire que nous ne saurions nous attendre à trouver la trace d'une préoccupation pareille dans l'époque que nous étudions. Eh ! qu'importait à ces héros du christianisme naissant, que la postérité s'occupât d'eux, ou qu'elle connût leur vie et jusqu'à leur nom ? Travailler à l'agrandissement du règne de Dieu sur la terre, puis s'ensevelir dans l'oubli, en répétant la parole du Maître : « Nous ne sommes que des serviteurs inutiles, » telle était leur devise. De là cette absence de documents sur les grands hommes de l'Église primitive, et cette incertitude sur leur véritable patrie, sur la date précise de leur naissance ou de leur mort, dont une critique plus frivole que sévère a parfois abusé pour les dépouiller de leurs œuvres et même de leur personnalité. Le docteur Strauss, par exemple, n'a rien à redouter pour la sienne. Cet Érostrate de la critique s'est donné beaucoup trop de peine, en s'attaquant aux morts et aux vivants, pour qu'on puisse nier de longtemps qu'il ait existé en chair et en os. Mais rien n'était plus éloigné de cette soif de célébrité que l'esprit des premiers chrétiens. Un seul fait suffira pour nous rendre compte des lacunes que nous rencontrerons dans l'histoire de cette époque à jamais mémorable. Certes, le pyrrhonisme le plus audacieux ne peut nier la grande place qu'occupe la prédication évangélique dans les annales de l'humanité. Eh bien, que reste-t-il des fastes héroïques de l'apostolat primitif ? Un fragment, quelques épisodes intitulés Actes des Apôtres ; le reste est inconnu ou se laisse deviner par le résultat. Un siècle ou deux après, l'esprit de recherche naturel à l'homme, ou une pieuse curiosité, essaya d'y suppléér en s'aidant de quelques traditions éparses ; c'est ce qui explique l'histoire apocryphe de la prédication évangélique, à laquelle une cri-

tique sérieuse ne saurait refuser toute créance. Il en est de la vie des disciples des apôtres comme de celle de leurs maîtres: elle n'est arrivée jusqu'à nous qu'environnée de lueurs incertaines d'une tradition peu précise. Une biographie ou une histoire détaillée suppose des loisirs que n'admettait pas la vie active et militante des premiers chrétiens, ou bien, des préoccupations terrestres qu'ils excluaient. Il n'y avait qu'un jour dans la vie des serviteurs du Christ que l'Église enregistrât avec soin, dont elle se plût à recueillir toutes les circonstances pour en éterniser la mémoire : c'était le jour de leur mort, de leur martyre, que par une sublime antiphrase elle appelait le jour de leur naissance : *Natalitia martyrum*, parce que c'était le jour de leur naissance à une vie plus haute et plus heureuse. Je disais l'année dernière, en traitant de l'oraison funèbre, que les Actes des Martyrs sont le premier monument de l'éloquence chrétienne sous cette forme particulière. J'ajoute maintenant qu'ils offrent la première ébauche et le plus ancien document de l'histoire ecclésiastique. Aussi les Actes du martyre de saint Ignace vont-ils nous offrir les renseignements les plus authentiques et les plus sûrs sur le grand évêque d'Antioche.

Hors de là, nous ne possédons que peu de détails, puisés dans les écrivains postérieurs. Rien n'indique qu'il ait été d'origine syrienne plutôt que d'origine grecque ; car le nom de Nurono que lui donnent les Syriens, ne prouve nullement qu'il fût originaire de la ville de Nora, comme l'a prétendu Grabe, mais paraît n'être qu'une traduction du mot latin Ignatius, et contenir une allusion au caractère de feu de ce grand homme. Quant au surnom de Théophore, « qui porte Dieu en soi, » qu'il se donne lui-même, et sur lequel on a disserté à perte de vue, il ne lui est pas tellement propre que d'autres saints ne l'aient porté également. Suidas l'applique à saint Polycarpe ; saint Athanase est appelé Théophore à la fin de la sixième de ses Lettres pascales, récemment découvertes dans un couvent de Nitrie ; Eusèbe décerne à tous les martyrs en géné-

ral le titre de Christophores, ce qui revient au même [1].

Selon Siméon Métaphraste, Ignace aurait été ce petit enfant que le Sauveur plaça au milieu de ses disciples, quand il leur dit : « Quiconque se sera humilié comme ce petit enfant sera le plus grand dans le royaume des cieux [2]. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est qu'il gouverna l'Église d'Antioche pendant de longues années, après saint Pierre et Evodius [3]. De plus, les Actes de son martyre l'appellent disciple de saint Jean ainsi que Polycarpe ; et ses Épîtres prouvent qu'il s'était nourri de celles de saint Paul. De telle sorte qu'Ignace nous apparaît comme le reflet de ces trois grandes lumières de l'Église primitive. Successeur de Saint Pierre sur le siège d'Antioche, disciple de saint Jean, admirateur fervent de saint Paul, il forme avec saint Polycarpe et saint Clément une deuxième pléiade d'hommes apostoliques, digne de prolonger les vertus et les grandeurs de la première.

Si la tradition des premiers siècles nous fournit des données fort restreintes sur l'épiscopat de saint Ignace, les Actes de son martyre s'étendent assez au long sur la dernière année de sa vie. Il est vrai que l'authenticité de ce récit, admise par la plupart des critiques, a été attaquée par quelques-uns au XVIIe siècle et de nos jours. Mais cette question se rattache à la controverse générale touchant les Épîtres de saint Ignace, et je réserve pour la prochaine fois l'exposé de ce grand débat. A vrai dire, l'authenticité des Épîtres de saint Ignace ne dépend nullement de celle des Actes de son martyre. Un des critiques modernes qui a le mieux défendu les Lettres, Uhlhorn, professeur à l'université de Gœttingue, a le plus vivement attaqué les Actes ; mais il n'est aucune de ses objections qui n'ait trouvé une réfutation solide. Du reste, le martyre de saint Ignace est attesté par toute l'antiquité

1. *Hist. eccles.* VIII, 10.

2. Metaph. 20 décembre ; Math., XVIII, 3.

3. Orig., *Hom.* XII *in Lucam* ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 22 ; S. Jérôme, *De Viris illustr.*, XVI ; S. Jean Chrysost., *Hom. in S. Ignat. mart.*, etc.

chrétienne : Eusèbe, saint Jérôme et saint Jean-Chrysostôme nous ont transmis là-dessus quelques détails, qui s'accordent parfaitement avec le récit des Actes.

Mon intention n'est pas, Messieurs, de traiter à fond, en ce moment, une question qui trouvera mieux sa place dans nos études sur l'Apologétique chrétienne, celle des causes générales de la persécution que subit l'Église dans les trois premiers siècles. Je ne ferai qu'indiquer rapidement l'attitude prise par les premiers empereurs romains en face du christianisme ; car ce court aperçu est nécessaire pour l'intelligence complète de notre sujet. Selon Tertullien, Tibère aurait proposé au sénat d'élever Jésus-Christ au rang des divinités de l'empire ; et même, après le refus de cette assemblée, il aurait menacé des plus grands châtiments quiconque accuserait les chrétiens [1]. En l'absence de tout autre témoignage qui puisse nous aider à contrôler celui-ci, l'exactitude en est pour le moins douteuse ; car le caractère bien connu de Tibère, et la servilité du sénat romain ne permettent guère d'admettre ce fait. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en l'année 53, Claude bannit de Rome les chrétiens confondus avec les Juifs sous le même nom ; les paroles de Suétone ne laissent aucun doute à cet égard. « L'empereur, dit-il, exila les Juifs, qui excitaient de fréquents tumultes sous l'impulsion de Chrestus (le Christ)[2]. » Ils ne tardèrent pas à rentrer dans la capitale de l'empire, et le nombre des chrétiens s'accrut si rapidement, qu'on les distingua bientôt en les appelant par leur nom. C'est alors que Néron suscita contre eux la première persécution sanglante. Il ne paraît pas que ce misérable se soit laissé diriger en cela par aucune idée politique. Le désir de détourner de lui-même le soupçon d'avoir incendié Rome, et le dessein de se rendre populaire en vouant au supplice une classe d'hommes, objet de haine pour les païens, semblent seuls avoir inspiré sa cruauté. Tacite insinue clairement ce double motif. « Pour

1. Tertullien, *Apolog.*, v.
2. *In Claud.*, xxv.

faire tomber la rumeur publique, dit l'historien, il imagina des coupables, et il choisit pour victimes ceux que le vulgaire appelait chrétiens. » On voit, par ces paroles de Tacite et par des passages analogues de Suétone, que déjà ces accusations de maléfices et de crimes occultes, réfutées plus tard par les premiers apologistes, circulaient dans les masses ignorantes [1]. Ces deux historiens ne nous permettent pas non plus de douter que le nombre des chrétiens suppliciés sous Néron ne fût très-considérable : *multitudo ingens* ; et le sentiment contraire de l'Anglais Dodwell ne saurait tenir contre un témoignage si explicite. Toutefois, je n'oserais m'appuyer sur quelques paroles de Paul Orose, pour affirmer que Néron porta un édit formel dans le but d'étendre la persécution à toutes les provinces, bien que les fureurs exercées contre les chrétiens à Rome n'aient pu que leur devenir funestes dans le reste de l'empire [2]. Les mesures violentes de Domitien prennent déjà un caractère de généralité plus grande. Il ne cherche plus seulement à satisfaire la haine des masses et l'instinct naturel de sa cruauté ; il s'attaque à la religion nouvelle, dont la profession seule devient un crime de lèse-majesté, sous l'étrange prétexte d'athéisme ou d'impiété. Sans parler des auteurs chrétiens, nous apprenons par Dion Cassius que Domitien imagina contre le christianisme ce chef d'accusation, fondé sur ce que la religion nouvelle ne reconnaissait pas les dieux de l'empire [3]. Mais ce fut Trajan qui se chargea d'ériger la persécution en système légal, non toutefois sans hésiter dans les mesures à prendre, et sans se contredire dans leur accomplissement.

En homme d'État qu'il était, Trajan dut se préoccuper vivement de cette religion nouvelle qui déjà inondait l'empire. Lui, qui voyait un danger pour l'unité romaine dans

1. Tacite, *Annales*, XV, 44; Suétone *in Néron.*, XVI. « Abolendo rumori subdidit reos. » — Quos pro flagitio invisos vulgus christianos appellabat.»

2. Paul Orose., *Hist.*, l. VII, c. 5.

3. Dion Cassius, l. LXVII, c. 14. ἔγκλημα ἀθεότητος.

les *hétéries* ou sociétés particulières organisées sur divers points, qui redoutait pour elle jusqu'aux compagnies d'artisans destinées à éteindre l'incendie [1], ne pouvait voir de bon œil l'accroissement rapide d'une société religieuse ayant sa hiérarchie, ses lieux de réunion, son culte particulier. J'insiste là-dessus, parce que dans ces derniers temps on a prétendu s'appuyer sur le caractère de Trajan pour révoquer en doute le récit du martyre de saint Ignace [2]. Nous n'avons aucune raison pour refuser à ce prince de nobles qualités. surtout si nous le comparons à ses prédécesseurs. Mais nous possédons un document irréfragable qui prouve que Trajan ne reculait pas devant la cruauté, lorsqu'elle lui semblait commandée par la raison d'État : c'est la fameuse lettre que lui adresse Pline le Jeune, et la réponse qu'il y fait. Il est vrai que cette pièce n'a pas trouvé grâce devant la critique de Semler, qui accuse Tertullien de l'avoir fabriquée ; mais s'il était permis de rejeter un ouvrage, par le seul motif qu'on croit y avoir découvert des invraisemblances, aucun monument de l'antiquité ne résisterait à de pareilles attaques ; aussi l'opinion du rationaliste allemand n'a-t-elle pas trouvé d'écho [3]. Arrivé dans son gouvernement de Bithynie, l'ami de Trajan fut effrayé du grand nombre de chrétiens qu'on traduisait journellement devant son tribunal. Hommes, femmes, vieillards, enfants, une multitude d'accusés de tout âge et de toute condition comparaissent devant lui. La nouvelle religion remplit les villes, les bourgs et les campagnes. D'autre part, les temples des dieux sont déserts, les sacrifices interrompus ; les victimes ne trouvent plus d'acheteurs. Que faire dans une pareille circonstance ? Avant de se prononcer, le gouverneur veut juger en connaissance de cause. Il interroge les accusés, sonde leur conduite, s'enquiert de leurs doctrines. De peur d'être trompé, il s'adresse à ceux qui, après

1. Pline, *Ep.* x, 43.

2. Hilgenfeld, *les Pères apost.*, 216. — Néander, *Hist. ecclés.*, édit. de Gotha, t. I, p. 55.

3. Semiler, *Hist. eccles., selecta Capita.*, Halle, 1767.

avoir appartenu à cette société, se sont séparés d'elle. Pour arriver plus sûrement à la vérité, il met à la torture deux esclaves chrétiennes qui exercent le ministère de diaconesses. Tout ce qu'il peut arracher aux supplices et à la menace, c'est que « les chrétiens se réunissent à un jour déterminé pour chanter un cantique au Christ comme à leur Dieu, qu'ils s'engagent sous la foi du serment à ne commettre aucun crime, à fuir le vol, l'adultère, à tenir la parole donnée, à rendre fidèlement le dépôt confié ; et qu'ensuite, après s'être séparés, ils se retrouvent le soir, pour faire en commun un repas simple et modeste. » Tel est le tableau de la vie des premiers chrétiens, que Pline déroule à Trajan. Il est évident qu'une raison même païenne ne pouvait trouver en tout cela une ombre de culpabilité. Que fera donc le gouverneur de Bithynie ? C'est ici qu'il faut admirer l'équité des gens d'esprit et la douceur des hommes d'État de l'ancienne Rome, de ceux-là mêmes qui passent, et avec raison, pour les moins cruels. Après avoir rendu justice aux vertus des accusés et au bon esprit de leur religion, il les somme à trois reprises de renier leurs croyances, et sur leur refus, les condamne à mort ; puis il consulte l'empereur sur la marche qu'il devra suivre à l'avenir. La réponse de Trajan est celle d'un politique froidement cruel. Il n'ose pas ordonner à Pline de rechercher les chrétiens : ce serait le massacre d'une province ; mais, dit-il, du moment qu'on vous les livre, il faut les condamner. Pitoyable décision, que Tertullien flagellera, avec toute la verve de son éloquence, dans ce célèbre dilemme : « Ou ils sont coupables, et alors vous devez les rechercher ; ou ils sont innocents, et dans ce cas, pourquoi les condamner ? » Mais, ni Pline ni Trajan ne sentaient le vice d'une pareille procédure ; tous deux sacrifiaient sans scrupule les lois de la justice et du bon sens pour obéir à la raison d'État, qui leur paraissait la règle suprême de la conscience [1].

1. Pline. *Ep.*, l. x, 97 ; *Ép.* 102, 103.

Il ne faut donc pas s'étonner que pour mettre le sceau à sa politique, Trajan ait voulu frapper un grand coup et terrifier les chrétiens par le supplice d'un de leurs plus illustres chefs, l'évêque d'Antioche. Je ne comprends pas qu'en présence de la lettre de Pline et de la réponse de l'empereur, Néander, suivi sur ce point par quelques autres écrivains, ait trouvé la sentence de mort rendue contre saint Ignace trop cruelle pour être authentique. Celui qui d'un trait de plume peut vouer au supplice des milliers d'innocents est assurément capable d'en condamner un seul ; et, si l'on objecte qu'en usant contre Ignace d'un raffinement de cruauté, en le livrant aux bêtes féroces, Trajan semble avoir dépassé les limites de sa lettre à Pline, la réponse est facile. En écrivant au gouverneur de Bithynie qu'il n'entend pas prescrire une règle uniforme, il se réserve toute latitude suivant les circonstances [1]. D'ailleurs, la coutume d'exposer les chrétiens aux bêtes en plein amphithéâtre est une des pénalités les plus anciennes qu'ait imaginées la barbarie romaine, comme on peut s'en convaincre par l'Épître à Diognète, le Dialogue de saint Justin avec le Juif Tryphon et le Pasteur d'Hermas [2].

J'avoue, Messieurs, qu'il n'est pas facile de déterminer avec une entière certitude l'année dans laquelle Trajan prononça contre saint Ignace la sentence de mort ; ce qui n'est pas étonnant, lorsqu'on réfléchit à la distance qui nous sépare des événements, et au peu de soin que mettaient les premiers chrétiens à en préciser la date. D'après les Actes du martyre de saint Ignace, ce serait dans la neuvième année de Trajan, en 107 ou 108, que ce prince, vainqueur des Scythes et des Daces, aurait séjourné à Antioche avant d'entreprendre son expédition contre les Arméniens et les Parthes. Faut-il avec Grabe admettre une erreur chronolo-

1. « Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. »

2. *Ép. à Diog*, VII ; *Dial. de S. Justin*, c. 110 ; *Pasteur d'Hermas*, Vis. III, c. 2.

gique, qui se serait glissée dans le texte, et par suite placer l'arrivée de Trajan à Antioche en l'année 115 ? ou bien, supposer deux séjours différents de l'empereur dans la capitale de la Syrie, l'un en 115, l'autre en 107 ? Vous concevez que, si cette question de chronologie est de nature à occuper les loisirs de la critique, elle ne saurait être d'une bien grande importance. Là-dessus on a interrogé les textes, fait parler les médailles et les monnaies romaines, et les réponses sont restées contradictoires. Qu'on avance ou qu'on recule le martyre de saint Ignace d'une période de dix années, il s'ensuivrait uniquement qu'une erreur de date assez légère s'est introduite dans les Actes par l'inadvertance de quelque copiste ; et l'on s'étonne en vérité que des écrivains sérieux aient pu songer à construire tout un échafaudage d'hypothèses sur une base si fragile.

Venons au fond du récit : « Lorsque Trajan parvint à l'empire, Ignace, disciple de l'apôtre saint Jean, gouvernait l'Église d'Antioche. Comme un sage pilote, il avait conduit avec beaucoup de précaution son vaisseau au milieu des tempêtes que la fureur de Domitien avait excitées contre les chrétiens. Il avait su opposer aux orages de la persécution la prière et le jeûne, un exercice assidu de la prédication et un labeur continuel ; car il appréhendait pour plusieurs leur faiblesse ou leur trop grande simplicité. C'est pourquoi il se réjouissait de voir la paix rendue à l'Église et la persécution apaisée pour un temps. Mais il s'affligeait de n'avoir pas encore atteint ce degré de charité qui constitue le disciple parfait de Jésus-Christ ; car il désirait ardemment acquérir une plus grande ressemblance avec son Maître par la confession du martyre. Après qu'il eut demeuré encore quelques années à la tête de son Église, comme une lampe céleste, éclairant les intelligences par l'interprétation des divines Écritures, il arriva au comble de ses vœux. »

Soit que Trajan voulût se rendre les dieux de l'empire propices, à la veille de commencer son expédition contre les Parthes, soit que son génie politique prît ombrage du grand

nombre de chrétiens habitant la ville d'Antioche, il essaya de les ramener au culte officiel par la crainte des supplices. Pour détourner le coup qui menaçait son troupeau, Ignace résolut d'attirer sur lui seul la colère de l'empereur. Il se présenta de lui-même à Trajan, et, dans un colloque que rapportent les Actes de son martyre, il proclama généreusement l'unité de Dieu et la divinité de Jésus-Christ, par opposition à l'idolâtrie qu'il appela le culte des démons. Trajan, irrité contre un homme qui prétendait porter Dieu dans son cœur, le condamna à être dévoré par les bêtes dans l'amphithéâtre de Rome. L'évêque reçut avec joie cette sentence qui lui assurait la couronne du martyre, et après avoir prié avec larmes pour son Église, il se livra aux soldats qui le menèrent d'Antioche à Séleucie, et de là, par la voie de mer, à Smyrne, où il trouva saint Polycarpe, évêque de cette ville et comme lui disciple de saint Jean. C'est de Smyrne, première station de son pénible voyage, qu'il écrivit quelques-unes de ses Lettres.

Nous possédons, Messieurs, sous le nom de saint Ignace d'Antioche, quinze Épîtres, parmi lesquelles huit sont aujourd'hui regardées par tout le monde comme apocryphes ou supposées. Pour procéder par voie d'élimination, nous commencerons par ces dernières, en nous bornant à un examen rapide. La première est adressée à la sainte Vierge, la deuxième et la troisième à saint Jean, la quatrième à Marie Cassobolite, la cinquième aux fidèles de Tarse, la sixième à ceux d'Antioche, la septième à Héron, diacre de cette ville, et la huitième aux Philippiens.

Les trois premières sont fort courtes, et n'existent qu'en latin. Ignace, encore néophyte, témoigne à saint Jean le désir de voir la sainte Vierge. Il lui demande la permission d'aller à Jérusalem dans ce but, et le prie de venir lui-même à Antioche avec la Mère de Dieu. Il souhaite en outre de voir saint Jacques, à cause de la ressemblance qu'on lui prête avec le Sauveur. Il écrit également à Marie pour recevoir d'elle la confirmation des faits que saint Jean lui a rapportés.

La Vierge lui répond en garantissant la véracité du disciple bien-aimé et en promettant de visiter les fidèles d'Antioche. Le procédé du faussaire est manifeste dans ces quelques lignes, composées avec un verset du Magnificat et un texte de saint Paul. Que saint Ignace ait adressé quelques lettres à saint Jean et à la sainte Vierge, c'est ce qu'il est permis de supposer ; mais rien n'indique que nous les possédions véritablement, et le témoignage de saint Bernard est trop isolé et beaucoup trop récent, pour contrebalancer les preuves contraires [1].

Il n'est guère possible d'imaginer une plus grande différence de style et de caractère que celle qui existe entre les véritables Épîtres de saint Ignace et la Lettre qu'il doit avoir adressée à une néophyte nommée Marie de Cassobolis. Cette dernière aurait prié le saint martyr d'envoyer dans cette ville de la Cilicie, un évêque et deux prêtres, malgré leur jeunesse et à cause de leur grande vertu. Sur cela, le faussaire imagine une réponse dont le ton affecté fait penser à un rhéteur latin de la décadence plutôt qu'à saint Ignace. L'auteur débute par une comparaison subtile entre le commerce épistolaire et la conversation orale. Il appelle les lettres un deuxième port qui offre aux navires une station commode. Il compare les âmes justes à des fontaines attirant par leur beauté ceux-là mêmes qui n'éprouvent aucune soif. Cette rhétorique guindée nous éloigne trop de saint Ignace, pour que nous ayons besoin de faire valoir contre l'authenticité de la Lettre l'absence complète de témoignages qui puissent la garantir.

Les quatre Lettres suivantes méritent plus d'attention, bien qu'on ne puisse d'aucune façon les attribuer à saint Ignace, malgré la défense peu solide qu'en ont entreprise Bellarmin et Baronius. Trois d'entre elles sont datées de Philippes, et la quatrième, adressée aux Philippiens eux-mêmes,

1. Saint Bernard, *Serm.* VII *in psal.*. XC. — Mabillon a soutenu que saint Bernard veut parler de Marie de Cassobolis et non de la sainte Vierge : le contexte semble autoriser son sentiment.

aurait été écrite peu de temps avant le martyre du saint évêque. La Lettre à Héron, diacre de l'Église d'Antioche est une imitation ou un commentaire des Épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite. Dans les deux Lettres aux Églises de Tarse et d'Antioche, l'auteur s'attache à démontrer la divinité de Jésus-Christ et la vérité de son incarnation. On ne saurait nier que les véritables Épîtres de saint Ignace ne portent sur le même sujet, ni qu'il y ait entre les unes et les autres une certaine similitude de style et de pensées ; mais l'auteur de la supposition eût été bien malhabile s'il n'avait cherché à donner à son œuvre les couleurs de la vraisemblance. Et pourtant, malgré lui, sa main se trahit partout : il dépasse l'époque de saint Ignace dans les vérités qu'il défend comme dans les erreurs qu'il attaque. Il place dans le premier siècle de l'Église des fonctions d'origine plus récente : celles de sous-diacre, de lecteur, de chantre, de portier, d'exorciste : ce fait seul suffirait pour enlever à ces Lettres tout caractère d'authenticité. L'Épître aux Philippiens, qui est la dernière de toutes, nous reporte à une époque encore plus reculée. Elle n'est guère autre chose qu'une tirade déclamatoire contre le démon que l'auteur apostrophe du commencement à la fin. De plus, elle cherche à établir qu'il n'y a pas trois Pères, ni trois Fils, ni trois Paraclets, que les trois personnes de la Trinité ne se sont pas incarnées, mais le Fils seul : questions subtiles, qui n'ont été soulevées que dans les siècles suivants. Nous n'aurions que l'embarras du choix pour signaler tout ce qui dans ces quatre Lettres ne saurait convenir au temps où écrivait saint Ignace. Aussi n'en trouve-t-on aucune mention dans les écrivains de l'Église antérieurs au VIe siècle ; et s'il a pu régner quelque indécision touchant leur authenticité, avant la découverte du véritable texte des sept Épîtres de saint Ignace au XVIIe siècle, cette comparaison désormais facile a tranché la question. Il existe entre ces dernières et les huit Lettres que nous venons de parcourir une différence telle, que personne ne peut songer sérieusement

à les attribuer au même auteur. Bellarmin et Baronius eussent été les premiers à ratifier ce jugement, si, au lieu de n'avoir entre les mains qu'un texte interpolé des véritables Épîtres de saint Ignace, ils s'étaient trouvés dans les conditions où nous place cette précieuse découverte de Vossius et d'Usher, archevêque d'Armagh.

Je tenais, Messieurs, à éliminer tout d'abord les œuvres supposées de saint Ignace, pour concentrer notre attention sur ses Lettres authentiques. Il est vrai que là aussi nous sommes en face d'une grande controverse, qui, née au XVIe siècle, s'est renouvelée de nos jours avec plus de vivacité que jamais. L'acquisition faite par le Musée britannique des manuscrits d'un couvent de l'Égypte est venue prêter à cette question un caractère d'actualité que nulle autre peut-être n'offre au même degré. Le grand nombre d'ouvrages qu'a fait surgir un débat aussi intéressant qu'animé s'explique par l'importance de ce beau monument de l'éloquence chrétienne. Les Épîtres du martyr d'Antioche, écrites en quelque sorte au seuil du christianisme, sont une confirmation éclatante des principes catholiques. De là, les efforts du rationalisme protestant pour en ébranler l'authenticité. Comme il n'est pas possible d'élever un argument solide sur une base chancelante ou ruineuse, nous ne saurions éluder cette question, qui nous permettra de signaler les qualités et les défauts de la critique moderne.

SEIZIÈME LEÇON

Controverse sur l'authenticité des sept véritables Épîtres de saint Ignace. — Première période de la controverse au XVIe siècle. — Chemnitz, Calvin, Socin, les Centuriateurs de Magdebourg. — Bellarmin, Baronius, Gretser. — Résultat: la distinction des sept Épîtres véritables d'avec les huit apocryphes. — Deuxième période de la controverse au XVIIe siècle. — Saumaise, Blondel, Daillé. — Usher, Vossius, Pearson. — Analyse de l'ouvrage de Pearson, évêque de Chester. — Preuves de l'authenticité des sept Épîtres. — Défauts de la critique purement négative. — Troisième période de la controverse au XIXe siècle — Découverte du texte syriaque de trois Épîtres de saint Ignace dans un monastère de l'Égypte. — MM. Cureton, Bunsen et Baur. — MM. Wordsworth, Uhlhorn, Petermann, Héfelé, Denzinger, etc. — Exposé et appréciation de ce nouveau débat. — L'authenticité des sept Épîtres de saint Ignace est un fait irréfragable.

Messieurs,

Nous avons laissé saint Ignace à Smyrne, d'où il écrivit ses quatre premières Lettres. Avant de parcourir ce beau monument de l'éloquence chrétienne, nous allons nous occuper de son authenticité. Cette question a trop d'importance et d'actualité pour ne pas mériter toute notre attention.

Je disais dans ma dernière Leçon que l'acquisition récente de plusieurs manuscrits fort anciens, faite par le Musée britannique, est venue raviver le débat. C'est qu'en effet la controverse touchant les Épîtres de saint Ignace n'est pas nouvelle : elle a traversé jusqu'à nos jours trois phases bien distinctes.

Vous n'avez pas oublié, Messieurs, que nous possédons sous le nom de saint Ignace d'Antioche quinze Lettres; et sans entrer dans les détails, nous avons établi la dernière fois que, sur ce nombre, il faut en rejeter huit comme évidem-

ment apocryphes. Ce que nous verrons tout à l'heure achèvera de justifier ce sentiment, qui, du reste, ne trouve plus de contradicteurs. Lorsque après la découverte de l'imprimerie, on se mit à méditer les ouvrages des Pères, les Épîtres de saint Ignace parurent successivement en latin et en grec. Comme la critique ne s'était pas encore portée sur leur origine, on les réunit toutes en un même corps d'ouvrage, les fausses avec les véritables ; et, sauf les trois Épîtres à la sainte Vierge et à saint Jean, qui n'ont jamais existé qu'en latin, on accordait aux unes et aux autres la même autorité. Avec la Réforme, s'ouvrit la première phase de la discussion. Un ouvrage, d'où les théologiens catholiques tiraient un argument solide en faveur de l'institution épiscopale, ne pouvait guère trouver de sympathie parmi les protestants, surtout parmi les presbytériens. Les Centuriateurs de Magdebourg furent les premiers à soulever quelques doutes. Calvin alla plus loin: il n'hésita pas à dire que les Épîtres attribuées à saint Ignace sont remplies de balivernes [1]. Chemnitz, théologien de l'école de Luther, se montre plus indécis : tantôt il les admet toutes sans distinction, tantôt il les rejette en partie. Après avoir mis d'abord quelque réserve dans son doute, Socin arrive à une négation formelle. Or, il faut bien en convenir, ces diverses attaques ne manquaient pas de motif. D'une part, le texte des Épîtres dont on se servait au XVIe siècle portait la trace de graves altérations ; de l'autre, on avait eu le tort de confondre les Lettres authentiques avec les apocryphes dans un égal respect. Bellarmin, Baronius et Gretser ne firent pas cette distinction : tout en rejetant les trois Épîtres latines adressées à saint Jean et à la sainte Vierge, ils admirent sans restriction les douze autres. Cette position extrême prise par les défenseurs de l'authenticité n'était pas heureuse. En effet, on pouvait leur dire, et avec raison: vous attribuez à saint Ignace douze Épîtres, tandis qu'Eusèbe et saint Jérôme ne lui en ont reconnu que sept ;

1. *Institut. chrét.* l. I, c. 8.

vous invoquez un texte qui est évidemment défectueux, puisqu'on n'y retrouve plus quantité de passages de saint Ignace cités par l'antiquité chrétienne. Le père Pétau comprit à merveille le vice de cette position. « Il est certain, disait-il, que toutes les Épîtres de saint Ignace ont été interpolées ; car, ce qu'en ont cité les anciens auteurs manque presque toujours dans le texte que nous possédons, ou s'y retrouve tout autrement. » Dès lors, la voie était toute tracée pour une défense solide de l'authenticité : rejeter comme apocryphes les huit Lettres que l'antiquité n'avait pas connues, et rétablir le texte des sept véritables dans son intégrité primitive. C'est la tâche qu'entreprit Nicolas Vedel, professeur de Genève, avec plus d'ardeur que de succès. Pour réussir dans cette entreprise, il fallait retrouver le texte authentique des sept Épîtres de saint Ignace parmi les anciens manuscrits. Cette découverte était réservée à deux érudits du XVIIe siècle.

Comme vous le voyez, Messieurs, cette première période de la controverse, qui se prolonge à travers le XVIe siècle, ne pouvait aboutir à un grand résultat. Aussi longtemps que la discussion portait sur un texte interpolé, la défense comme l'attaque se déployait sur un terrain peu solide. Toutefois, les Lettres apocryphes y reçurent un échec dont elles ne se sont plus relevées. D'abord, les trois premières se virent éliminées sans retour. Les cinq suivantes ne tardèrent pas à subir le même sort. Restait à mettre les sept Épîtres authentiques à l'abri de la critique. C'est ce qu'on est parvenu à faire vers le milieu du XVIIe siècle. En 1644, Usher, archevêque d'Armagh en Irlande, découvrit dans l'un des colléges de Cantorbéry un manuscrit latin des sept Épîtres, qui reproduisait à la lettre les passages de saint Ignace cités par les Pères des cinq premiers siècles. Deux ans après, Isaac Vossius trouva dans la bibliothèque des Médicis à Florence, le texte grec de six Épîtres de saint Ignace, conforme en tout point au texte latin de l'archevêque d'Armagh. L'Épître aux Romains seule manquait dans le manuscrit des

Médicis; mais en 1659 dom Ruinart en trouva le texte grec à Paris dans la Bibliothèque Royale ; ce nouveau manuscrit répondait encore parfaitement à celui d'Usher. Aux yeux d'une critique impartiale, il devenait évident que cette triple découverte remettait le monde chrétien en possession du véritable texte des sept Épîtres de saint Ignace.

Mais ceux d'entre les protestants qui rejetaient l'institution épiscopale, les calvinistes et les presbytériens, ne se sentirent pas à l'aise dans la position nouvelle que leur faisait la découverte d'Usher et de Vossius. Auparavant, leur réponse aux arguments tirés de saint Ignace était toute prête : le témoignage que vous nous opposez, disaient-ils, n'est d'aucune force, puisqu'il s'appuie sur un texte interpolé. Avec la publication des manuscrits de Cantorbéry et des Médicis, ce subterfuge leur était enlevé. D'un côté, ils ne pouvaient méconnaître le caractère d'authenticité qu'offrait le nouveau texte; de l'autre, l'esprit de parti les sollicitait à l'attaque. Cet embarras est visible dans Saumaise et dans Blondel. Tout en rejetant les Épîtres de saint Ignace, le premier de ces deux critiques paraît si peu convaincu de son sentiment, qu'il n'hésite pas dans l'occasion à s'autoriser de leur témoignage. Cette contradiction entre le critique et l'homme de parti est encore plus manifeste dans Blondel. A la première nouvelle de la découverte de Vossius, il la célèbre avec enthousiasme et félicite son siècle d'avoir retrouvé le texte dont Eusèbe s'était sérvi il y a treize cents ans ; mais, sitôt qu'il a entrevu le parti qu'on peut en tirer contre lui et sa secte, le docte ministre se ravise et change de ton. Alors, par un changement de front aussi rapide que peu habile, l'auteur des Épîtres de saint Ignace devient un imposteur qui aurait vécu un siècle après l'évêque d'Antioche. Cette tactique peu loyale valut à Blondel les reproches d'un des esprits les plus droits et les plus judicieux dont le protestantisme puisse s'honorer, Hugo Grotius. « Blondel, écrivait-il, refuse d'admettre les Épîtres de saint Ignace, parce qu'elles rendent un témoignage évident à l'antiquité de l'épiscopat. » En même temps que Gro-

tius démasquait cette manœuvre, Usher et Vossius se chargeaient de détruire le peu de raisons que le ministre calviniste avait fait valoir contre l'authenticité des Lettres de saint Ignace.

C'est ici, Messieurs, que nous apparaît, dans l'exemple de Blondel, le vice radical de la critique purement négative : elle se laisse diriger par des idées systématiques, conçues *a priori*, plutôt que par des raisons scientifiques. Un témoignage la gêne ou l'inquiète : elle le rejette, sans s'arrêter aux preuves qui viennent à l'appui. Par cela seul qu'une œuvre ancienne ne cadre pas avec ses manières de voir, ou ne sert pas ses intérêts, elle est nécessairement apocryphe. L'antiquité a beau protester par une multitude d'organes et couvrir de son témoignage l'authenticité d'un écrit, tel critique, placé à quinze ou à dix-huit siècles de là, ne se fera pas le moindre scrupule de lui infliger un démenti formel ; et cela, parce qu'il a cru découvrir dans l'écrit en question des idées qui lui déplaisent, et qui tirent une certaine force du caractère de l'auteur. Voici quel serait le syllogisme de cette critique réduite en théorie : telle idée qui n'est pas la mienne ne doit pas se trouver dans un ouvrage composé par tel auteur ; or, elle s'y trouve, donc l'ouvrage est apocryphe : syllogisme qui n'a qu'un tort, c'est de supposer l'infaillibilité personnelle de celui qui le fait. De ce que vous, calviniste, vous n'admettez pas la divinité de l'épiscopat, il ne s'ensuit pas nécessairement que saint Ignace d'Antioche doive être de votre avis. Voyez, examinez, pesez les témoignages qui militent en faveur de ses Épîtres, mais n'allez pas les rejeter tout d'abord parce qu'elles vous contrarient dans vos opinions. A ce compte-là, vous pourriez faire table rase de tout ce qui vous déplaît dans le passé. Il faut avouer que cette manière de se débarrasser d'un adversaire par un trait de plume est très-expéditive et on ne peut plus commode. C'est Luther qui a inauguré dans le monde ce nouveau genre de critique. L'Épître de saint Jacques le gêne dans la discussion sur les bonnes œuvres : sans se mettre en peine des consé-

quences qu'on pourra tirer de son procédé contre le reste de l'Écriture, ni plus ni moins attaquable que l'Épître de saint Jacques, il la rejette, sous prétexte qu'il n'y trouve pas le cachet évangélique [1]. Cette façon de flairer les livres pour discerner leur authenticité par une sorte de goût ou d'odorat spirituel devint contagieuse, comme chacun le sait. Toute l'Écriture sainte y a passé, et si aucune de ses parties n'a pu tenir contre cette critique de fantaisie, c'est que l'exemple du chef de la Réforme a été fidèlement suivi. Du même droit qu'il passait sur quinze siècles de témoignage pour rejeter une Épître dont la doctrine l'embarrassait, ses successeurs, formés à son école, se sont attaqués aux diverses parties de l'Écriture, selon qu'elles contrariaient leurs idées préconçues. C'est qu'en effet une pareille critique est essentiellement destructive. Du moment qu'il est loisible à chacun de nier l'authenticité d'une œuvre, parce qu'il n'y retrouve pas ses idées, rien ne pourra résister à l'arbitraire de ce procédé fantasque. Après l'Écriture, ce sera le tour des Pères, puis des scolastiques ; et il ne faut pas désespérer de voir, d'ici à un certain temps, quelque protestant gêné par des passages de Luther ou de Calvin, ranger leurs écrits parmi les apocryphes et réduire leur personne à l'état de mythe. Appelez cela du libre examen, de l'imagination, tant qu'il vous plaira, mais non pas de la science. La science ne procède pas de la sorte. Lorsqu'elle veut juger si une œuvre est authentique ou non, elle n'interroge pas le sens intime, elle ne consulte pas les goûts personnels; elle se reporte à l'origine du livre, elle recueille les témoignages contemporains ou postérieurs, les pèse, en discute la valeur ; puis elle le rapproche des écrits de la même époque pour voir si les circonstances de temps, de lieu et de personne ont été fidèlement observées. Telle est la marche qu'indique à la science la nature même des choses. C'est ainsi qu'on a

1. Luther, *Vorrede auf das Neue Testament*, 1524 — Planck lui-même trouve le procédé un peu leste (*Geschichte unseres protest. Lehrbeg.*, 1781, (t. I, p. 193).

procédé au XVIIe siècle pour défendre l'authenticité des Épîtres de saint Ignace.

Usher et Vossius n'avaient laissé subsister aucune des objections soulevées par Saumaise et par Blondel. Alors un nouvel adversaire descendit dans la lice : c'était Daillé, ministre de Charenton, un des meilleurs érudits du parti calviniste. Dans le grand ouvrage qu'il composa sur ce sujet, Daillé ne nie pas que saint Ignace ait écrit des Épîtres. Il avoue même que le texte dont nous sommes en possession est identique à celui qu'Eusèbe avait sous les yeux au IVe siècle. Néanmoins, pour enlever aux catholiques et aux épiscopaux l'arme qu'ils en tirent contre les calvinistes et les presbytériens, il en place l'origine vers la fin du IIIe siècle, deux cents ans après la mort de saint Ignace. Doué d'un savoir incontestable, Daillé, que Bossuet lui-même avait pris à partie plus d'une fois, déploya toutes ses ressources pour soutenir son opinion ; mais il trouva un puissant adversaire dans l'évêque anglican de Chester, Pearson, dont les *Vindiciæ Ignatianæ* sont un véritable chef-d'œuvre de science et d'érudition.

De cette manière, le débat se prolongeait entre les protestants eux-mêmes, les anglicans d'un côté et les presbytériens de l'autre; et sans y prendre une part bien active, les théologiens catholiques en recueillirent le fruit. Fidèle aux vrais principes qui doivent diriger la science dans une investigation de cette nature, l'évêque de Chester divise son travail en deux parties : l'une qui recueille et discute les témoignages de l'antiquité, l'autre qui recherche dans les Épîtres elles-mêmes les preuves de leur authenticité. Dans cette nuée de témoins qu'il invoque du IIe au XVe siècle, le premier qui s'offre à lui est saint Polycarpe. Écrivant aux Philippiens, l'ami et le condisciple de saint Ignace leur adresse ces mots : « Quant aux Épîtres de saint Ignace qu'il m'a envoyées et à toutes celles que je possède de lui, je vous les transmets, comme vous me l'avez mandé, et je les joins à ma lettre. » D'où il suit que saint Polycarpe lui-même avait fait la collection des Épîtres de

saint Ignace qu'il fait parvenir aux Philippiens, et comme l'affirme Eusèbe, cette collection renfermait nos sept Épîtres. De saint Polycarpe, Pearson passe à saint Irénée son disciple. Dans son grand traité des hérésies, l'évêque de Lyon cite ce passage de l'Épître de saint Ignace aux Romains : « Je suis le froment de Dieu, il faut que je sois moulu par les dents des bêtes pour devenir un pain pur »; or, Eusèbe ne manque pas de placer dans la bouche de saint Irénée ces mêmes paroles de saint Ignace, donc le martyr de Lyon avait sous les yeux l'Épître aux Romains. A saint Irénée vient succéder Origène, qui cite deux passages de saint Ignace, l'un tiré de l'Épître aux Éphésiens, l'autre, de l'Épître aux Romains. Puis l'évêque de Chester fait paraître Eusèbe. Le témoignage si net et si explicite de cet historien suffirait pour trancher la question. Eusèbe ne se contente pas de dire que saint Ignace écrivit des Épîtres, mais il les énumère dans l'ordre où elles furent composées ; il rapporte deux extraits de l'Épître aux Romains et de l'Épître aux Smyrniens, en tout conformes au texte que nous possédons aujourd'hui. Vers le même temps, saint Athanase, aux prises avec les Ariens, s'appuie contre eux sur l'autorité de saint Ignace dont il cite l'Épître aux Éphésiens. Saint Jean Chrysostôme, dont le long séjour à Antioche rend le témoignage irrécusable, cite un passage de l'Épître aux Romains dans le panégyrique qu'il consacre à la mémoire du saint martyr. Saint Jérôme, qui ne raconte pas la vie des grands hommes de l'Église en orateur, mais en érudit, s'arrête davantage aux Épîtres de saint Ignace, et à l'exemple d'Eusèbe, en dresse le catalogue complet dans l'ordre chronologique. Si saint Jérôme énumère les sept Épîtres de saint Ignace, Théodoret les cite. Il en insère dix extraits dans ses écrits: six de l'Épître aux Smyrniens, trois de l'Épître aux Éphésiens et un seul de l'Épître aux Tralliens[1]. Il s'en sert contre les héré-

1. Polycarpe *ad Philipp.*, XIII ; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. III, c. 37. — Irénée *adv. hæres.*, l. III, 28. — Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, 36. — Orig. *Homil.* VI *in Lucam;* Prologue du *Comm. sur le Cantique des cantiques.* — Athan ,

tiques de son temps, et l'on voit par ses paroles que ces derniers en admettaient l'authenticité, aussi bien que les catholiques. Après avoir clos cette série de témoignages des cinq premiers siècles par le pape Gélase, l'évêque de Chester suit le courant de la tradition jusqu'au xve, à travers les écrits de saint Éphrem d'Antioche, de Léon de Byzance, d'Anastase le Sinaïte, de saint Jean Damascène, d'André de Crète, d'Honorius d'Autun, de Nicéphore Calliste et d'une foule d'auteurs échelonnés d'âge en âge, comme autant de témoins qui se soutiennent l'un par l'autre. Puis il conclut contre Daillé, en affirmant qu'il n'est aucune œuvre de la première antiquité ecclésiastique, dont l'authenticité soit garantie par une succession de témoignages plus imposants par le nombre et la qualité.

Certes, Messieurs, la conclusion était légitime. Un écrit, dont il est facile de suivre la trace depuis son origine, qui se lie à nos temps par une chaîne non interrompue de témoignages, qui est cité par les meilleurs érudits des quatre premiers siècles, qu'on ne cesse d'invoquer contre les hérétiques qui l'acceptent, tandis qu'ils auraient tout intérêt à le rejeter; un pareil écrit, dis-je, ne saurait être mis en question, sans ébranler avec lui la base même de la certitude historique. Assurément, les commentaires de César, ou n'importe quel autre ouvrage de l'antiquité classique, ne sont pas plus fréquemment cités par les écrivains postérieurs que les Lettres de saint Ignace. Voyons maintenant ce qu'opposait à l'évêque de Chester la critique négative au xviie siècle. La réponse de Blondel, en particulier, est fort curieuse. Mis en face de cette nuée de témoins qui se donnent la main par-dessus les siècles, voici l'attitude qu'il prend : « Mettons, dit-il, que les Pères aient eu pleine confiance aux Épîtres de saint Ignace ; et alors ? *Quid tum ?* — Et alors, répond l'évêque anglais ? Alors, vous êtes en présence de l'argument

Épître sur les synodes de Rumini et de Séleucie. — Chrysost., *Orat. in Ignat.* — S. Jérôme, *Catalogue des écriv. ecclés.* — *Dialogues* de Théodoret, passim.

le plus riche et le plus fort qu'on puisse concevoir. Si vous refusez d'en reconnaître la valeur, que devient l'Épître de saint Clément aux Corinthiens admise par vous ? Que deviennent tant d'autres écrits qui ne reposent pas sur un témoignage plus valide ? — C'est ici, Messieurs, que nous pouvons saisir le deuxième vice de la critique purement négative ; il consiste à éluder les preuves d'autorité, pour donner libre cours à la fantaisie. Elle sent que la tradition impose un frein à ses témérités : voilà pourquoi elle la dédaigne et passe outre. Qu'est-ce qu'un Père de l'Église, contemporain ou peu s'en faut du fait qu'il relate, en regard de tel écrivain venu seize ou dix-huit siècles après ? Un mince petit auteur dépourvu de critique, qui accepte, à l'aveugle et sans examen, tout ce qui arrive jusqu'à lui, ou lui passe par les mains. Et pourtant, il faut bien en convenir, lorsqu'on parcourt les immenses travaux d'Origène, d'Eusèbe et de saint Jérôme, ce n'est point là précisément l'impression qu'on en retire. Il y a eu, depuis lors, bien des érudits dans le monde, mais je n'en vois aucun qui les ait surpassés pour l'étendue et la variété du savoir. Et vous supposez que de tels hommes, trouvant devant eux sept Épîtres attribuées à saint Ignace, les aient acceptées les yeux fermés, sans examiner les titres de leur authenticité ? On me dira qu'ils se sont bien trompés sur d'autres points. D'accord ; mais s'il fallait pour qu'un savant pût jouir de quelque autorité qu'il ne se fût jamais trompé, bien peu auraient le droit d'aspirer à cet honneur. Si, en plein dix-neuvième siècle; un Grec venant je ne sais d'où a pu, avec deux manuscrits, mystifier une grande partie de l'Allemagne sur une question d'authenticité, je ne vois pas pourquoi tel Père, par exemple, n'aurait pas pu attribuer les *Reconnaissances* au pape saint Clément, sans cesser pour cela de mériter notre confiance. Assurément, la partie est à tout le moins égale. Les Pères du IIIe et du IVe siècle étaient pour la plupart des savants, quelques-uns même des hommes de génie; et n'auraient-ils été que des esprits ordinaires, leur témoignage, étant plus rapproché des

faits, serait encore digne de toute considération. Sans doute, il est aussi commôde que facile de tourner leur autorité pour épiloguer sur des détails de style et d'histoire : toutes choses qui mettent fort à l'aise, parce qu'à la distance où nous sommes des événements et avec le peu de connaissance que nous avons des langues anciennes, elles éblouissent les simples et ouvrent une libre carrière à l'audace des conjectures. Mais, sans négliger aucunement les raisons tirées du texte même, lorsqu'il s'agit de discuter l'authenticité d'un écrit, la science sérieuse, vraiment digne de ce nom, assignera toujours le premier rang aux preuves de tradition ou d'autorité[1]. La raison de ce procédé est toute simple. Ceux qui avant nous ont attribué l'écrit à un auteur déterminé n'ont pas été assez dépourvus de savoir pour ne pas se rendre compte de leur sentiment; cet examen leur devenait d'autant plus facile, qu'ils se trouvaient plus rapprochés de l'origine même du livre. C'est pourquoi la critique impartiale n'hésitera jamais entre un ensemble de conjectures plus ou moins plausibles, imaginées dix-huit siècles après la composition d'un ouvrage, et une série de témoins dignes de foi, qui se groupent autour de son berceau ou s'échelonnent à peu de distance de là. Ces principes sont élémentaires, mais il n'est pas inutile de les rappeler à une époque où bien des gens songent à refaire la critique, comme il s'en est trouvé d'autres pour refaire la logique. Mais on ne refait pas les principes. La critique est restée après

1. « Lorsqu'il s'agit de discuter l'origine et l'authenticité d'un ouvrage, je préfère de beaucoup l'argument du témoignage aux conclusions tirées du livre même. Ces dernières ne dépassent guère la vraisemblance et se réduisent, en général, à des résultats plus négatifs que positifs; tandis que les raisons extrinsèques, surtout quand les raisons intrinsèques viennent les confirmer, permettent une décision certaine, en indiquant le véritable auteur du livre. C'est pourquoi tout critique sérieux n'hésitera pas à donner le premier rang aux preuves tirées du témoignage. » Gfroerer, *Histoire des premiers temps du christianisme*, t. I, p. 24. Cette maxime du savant professeur de Fribourg dénote autant de bon sens que d'expérience en matière de critique.

Strauss ce que la logique reste après Hégel, vieille comme la vérité et invariable comme elle. Revenons à la controverse agitée entre Pearson et Daillé.

A vrai dire, Daillé ne partageait pas le mépris de son confrère pour les preuves de tradition. Au contraire, il y attachait une si grande importance, qu'il n'oublia rien pour en dépouiller les Épîtres de saint Ignace. Il essaya de tourner contre elles un argument négatif tiré du silence de saint Justin, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien. L'évêque de Chester n'eut pas de peine à détruire cette nouvelle machine de guerre. « Avons-nous tous les ouvrages des anciens Pères, répondait-il ? Et dans la supposition que nous les ayons, est-il un seul Père qui se soit proposé de mentionner tous les écrits antérieurs aux siens ? Qu'est-ce qui pouvait lui en faire un devoir ou même lui en fournir l'occasion ? Le silence de quelques-uns peut-il prévaloir contre l'affirmation de plusieurs? Faut-il, pour qu'un ouvrage soit authentique, que tout le monde l'ait cité ? A ce compte-là, il faudrait rejeter l'Écriture tout entière, parce qu'il n'est aucun Père qui en ait cité tous les livres. » A coup sûr, la réponse était péremptoire. Pearson termine ainsi la première partie de sa défense et passe ensuite à la deuxième série de preuves, tirées du texte même des Épîtres de saint Ignace.

C'est là, Messieurs, comme sur un point plus vulnérable, que les adversaires de l'authenticité avaient concentré leurs attaques. C'est également de ce côté que l'évêque de Chester dirigea la défense. Selon Daillé, les Épîtres de saint Ignace heurtent toutes les convenances du temps, du lieu et de la personne. Pearson le suit, pas à pas, sur ce terrain, reprend ses assertions l'une après l'autre, sans lui faire grâce d'une seule. Les Épîtres de saint Ignace conviennent et ne peuvent convenir qu'au temps où elles doivent avoir été écrites. Les deux hérésies qu'elles combattent sont celles des Ébionites et des Docètes, qui régnaient à cette époque en Asie. Nulle mention des erreurs qui se répandirent un peu plus tard dans cette partie de l'Orient. Si l'auteur des Lettres avait vécu

au IIIe siècle, comme le prétend Daillé, on y surprendrait, sans nul doute, quelque trace d'érudition profane ou une teinte de cette métaphysique platonicienne, que les écrivains de l'Église grecque s'approprièrent de si bonne heure. Au contraire, on n'y trouve rien qui s'éloigne tant soit peu de cette simplicité chrétienne dont les écrits des Pères apostoliques portent le caractère : pas le moindre vestige de cette influence des littératures classiques qu'on observe déjà dans les premiers apologistes du christianisme. Si la diction de l'auteur approche de la diffusion par l'abondance des mots, c'est le propre de tous les écrivains asiatiques, comme Cicéron l'observait déjà de son temps [1]. C'est par la même raison qu'il accumule les épithètes, les particules, les mots composés, à l'exemple des écrivains du Nouveau Testament et du pape saint Clément. Du reste, quelques-unes de ces locutions se rencontrent dans les œuvres les plus estimées de la littérature grecque, dans les écrits de Xénophon, par exemple. C'est ainsi que l'évêque de Chester examine une à une les expressions, les phrases incriminées par Daillé, les inscriptions des Épîtres qu'il rapproche de celles de saint Paul, pour en faire ressortir l'analogie. Voulant forcer l'adversaire dans son dernier retranchement, il démontre par une étude approfondie, que la distinction des évêques et des simples prêtres remonte à l'origine de l'Église, et que par suite, loin d'infirmer l'authenticité de Épîtres de saint Ignace, elle ne fait que la confirmer, comme exprimant la situation exacte des Églises de l'Asie Mineure, au commencement du deuxième siècle.

Daillé avait placé une confiance toute particulière dans un argument qu'on a repris de nos jours, mais sans pouvoir le rajeunir. Dans l'Épître aux Magnésiens, l'évêque d'Antioche, réfutant les Ébionites qui niaient la divinité du Verbe, écrit cette phrase : « Il n'y a qu'un seul Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ son fils, lequel est son Verbe éternel, et ce

1. « Asiatici oratores non contemnendi quidem nec claritate nec copiâ, sed parum pressi et nimiùm redundantes. » (*De clar. orat.*)

Verbe éternel n'est point sorti du Silence[1]. » Évidemment, disait le ministre calviniste, ces paroles renferment une allusion à l'erreur de Valentin qui faisait sortir le Logos du Silence; et comme l'hérésie de Valentin ne s'est produite qu'après la mort de saint Ignace, l'imposture est manifeste. Pearson déploie, en réfutant cette objection, un véritable luxe d'érudition. Il établit d'abord que saint Ignace veut frapper uniquement par ces mots l'hérésie des Ébionites, en opposant le Verbe de Dieu qui est éternel, à la parole de l'homme qui sort du silence pour y rentrer de nouveau. Il allègue des passages analogues de Tertullien et d'Origène pour confirmer cette première assertion. Entrant plus avant dans le fond de la question, il prouve par le témoignage de saint Irénée et de saint Épiphane que Valentin ne faisait point procéder le Logos du Silence, partant que les paroles de saint Ignace ne contiennent aucune allusion à la théorie de ce sectaire. En serait-il ainsi, d'ailleurs, que le fait ne prouverait absolument rien; car il est notoire que Valentin n'a fait que combiner avec plus d'habileté et réduire en système des idées reçues avant lui. Il y a plus: l'époque à laquelle Valentin commença de dogmatiser est trop peu certaine pour qu'il soit permis d'affirmer que saint Ignace n'a pas pu connaître ses erreurs. Certainement, la réponse de l'évêque de Chester était de nature à satisfaire un esprit même difficile; mais une découverte récente est venue la compléter. Le livre des Philosophumena, publié par M. Miller, il y a peu d'années, nous apprend que longtemps avant Valentin, Simon le Mage rangeait déjà la pensée intime, silencieuse, parmi les Eons de son système; et dès l'apparition de cet ouvrage qui produisit une si vive sensation dans le monde littéraire, nous eûmes l'occasion de signaler dans une revue française le parti qu'on pourrait en tirer, pour éclaircir une difficulté dont les adversaires de saint Ignace s'étaient si fort prévalus[2].

1. *Ép. aux Magn.*, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών.
2. *Philosoph.*, l. VI, c. XVIII, p. 173. — *Correspondant* du 10 février 1853.

Tel est, Messieurs, le résumé de la controverse entre Pearson et Daillé sur l'authenticité des Épîtres de saint Ignace. L'apologie de l'évêque anglican restera comme un modèle de discussion claire, solide, nerveuse ; et s'il est permis de faire quelques réserves sur des points de détail, l'ensemble des preuves me semble à l'abri d'une attaque sérieuse. C'est en présence de pareils ouvrages, dénotant une érudition si variée, qu'il y a lieu d'admirer la naïveté d'amour-propre avec laquelle l'un ou l'autre écrivain proclame hautement que « la critique est née de nos jours ». C'est par cette phrase magistrale que débute un livre récent, qui sous le titre d'*Études d'histoire religieuse* n'est que le reflet d'une érudition étrangère. La critique est née de nos jours ! Quelle critique ? Est-ce celle qui consiste à substituer l'imagination à la réalité, à remplacer les faits par des hypothèses, à partir d'un système préconçu qu'elle se dispense de prouver, à nier ce qui lui déplaît pour se passer la licence d'affirmer ce que bon lui semble ? celle qui s'imagine en avoir fini pour toujours avec d'immenses travaux moyennant quelques articles de revue ? Est-ce là l'invention dont on peut gratifier notre siècle ? Peut-être ; car jamais on n'affirma tant, pour prouver si peu. Mais si par critique vous entendez cette érudition calme et patiente, qui pèse les témoignages et discute les textes, qui porte dans l'examen des faits et des doctrines un jugement droit et sévère : dans ce cas, c'est trop d'honneur que vous nous faites. Nous avons pu inventer les chemins de fer, mais pas cela ; et sans se montrer trop prétentieux, les dom Calmet, les Montfaucon, les Sabbatier, les La Rue, les Mabillon, et tant d'autres avant ou après eux, ont, ce semble, le droit de réclamer du milieu de leurs in-folio, auprès desquels nos rares in-octavo seraient trouvés bien légers dans la balance de la justice. Cette tendance à s'adjuger le monopole de l'exactitude ou de la sévérité est extrêmement fâcheuse et prête trop souvent à la science contemporaine un air de forfanterie. Car enfin, à qui fera-t-on accroire que notre siècle soit assez heureux pour produire une foule d'hommes de génie auxquels rien ne

ressemble dans le passé, de telle sorte que, grâce à leurs bienveillants efforts, la critique aurait fait pour la première fois son entrée dans le monde ? Cette manie de dater de soi-même l'avènement du bon sens est d'autant plus plaisante, que cette fameuse critique, qui se prétend comme Melchisédech sans père ni mère, compte par milliers des aïeux qui l'éclipsent et dont elle recueille l'héritage sans dire mot. Nulle part cette habitude d'emprunter qui cherche à se dissimuler sous de grands airs de richesse personnelle n'est plus apparente que dans la controverse qui nous occupe : et il n'est pas d'un médiocre intérêt de la suivre dans sa troisième période, au milieu de travaux récents dont Pearson et Daillé ont fait presque tous les frais.

Depuis l'apologie des Épîtres de saint Ignace par l'évêque de Chester, le débat semblait clos par cette argumentation victorieuse, lorsqu'une découverte récente est venue le rouvrir en prêtant à la discussion un nouvel aliment. Mon intention n'est pas, Messieurs, de raconter au long par quels moyens le Musée Britannique est entré en possession du texte syriaque des Épîtres de saint Ignace. A ceux d'entre vous qui seraient désireux de s'initier davantage aux détails de cette acquisition, je prendrais la liberté d'indiquer un compte rendu fait à ce sujet dans l'une de nos revues[1]. Je me contenterai de rappeler quelques faits nécessaires pour l'intelligence complète de la question. Depuis longtemps on soupçonnait l'existence des trésors littéraires que renfermait la bibliothèque des couvents de la vallée de Nitrie en Égypte. Lors de l'expédition d'Égypte en 1799, le général Andréossy, explorant cette contrée, constata dans son rapport la présence d'une foule de manuscrits dont il était loin d'apprécier le mérite. En 1838, le duc de Northumberland visitant ces mêmes monastères appela sur ce point l'attention de ses compatriotes ; et quelques années après le docteur Tattam, présentement archidiacre de Bedford, rapporta de deux voyages successifs qu'il fit dans cette par-

1. *Revue contemporaine* du 15 février 1858.

tie de l'Égypte, quantité de manuscrits qu'il déposa au Musée de Londres. Avec la persévérance qui les distingue, les érudits anglais ne se donnèrent de repos qu'après s'être approprié à prix d'argent toutes les dépouilles du couvent de Sainte-Marie-Mère-de-Dieu ; et en 1847, ils arrivèrent au terme de leurs efforts.

Un orientaliste distingué, Guillaume Cureton, chapelain de la reine Victoria, se chargea du soin de débrouiller cette masse informe de manuscrits coptes et syriaques. Il y trouva d'abord les lettres pascales de saint Athanase, dont la science ecclésiastique déplorait la perte depuis tant de siècles, puis le texte syriaque des trois Épîtres de saint Ignace à saint Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains. Ce qu'il y avait de particulier dans ce texte nouveau comparé à celui d'Usher et de Vossius, c'est qu'il y manquait la plupart des passages relatifs à la hiérarchie et à la divinité de Jésus-Christ. Bien qu'en sa qualité d'anglican, Cureton fût attaché de cœur à l'institution épiscopale, il n'hésita pas à préférer le nouveau texte à l'ancien, qu'il déclara le fruit d'une interpolation faite au ive siècle en vue de réfuter les erreurs d'Arius et d'Aétius. Il fut vivement combattu en Angleterre par le docteur Wordsworth, qui défendit l'authenticité de l'ancien texte [1]. A ses yeux, les trois Épîtres syriaques éditées par Cureton ne sont qu'une abréviation due aux Monophysites, qui en effet ne se faisaient pas faute d'altérer les écrits des Pères. Mais, dans cette hypothèse, on ne comprend guère pourquoi les Monophysites auraient fait disparaître les passages concernant l'épiscopat, dont ils admettaient l'institution divine, non moins que les catholiques. Aussi l'opinion particulière de Wordsworth n'a-t-elle pas trouvé d'écho, bien qu'en réfutant Cureton il ait fait valoir d'excellentes raisons.

Le premier qui essaya de tourner contre l'Église catholique la découverte de Cureton fut le docteur Bunsen, ambas-

1. *English Review*, juillet 1845, n° 8

sadeur du roi de Prusse à Londres. Choisissant une position intermédiaire entre le parti conservateur et le parti radical, les théologiens catholiques ou épiscopaux d'une part, et l'école rationaliste de Tubingue de l'autre, il usa de toute sa dextérité diplomatique pour les atteindre d'un même coup. Selon lui, il n'y a d'authentique que les trois Épîtres syriaques publiées par Cureton ; les quatre suivantes sont apocryphes et ne remontent qu'à l'époque de Tertullien. Telle est la thèse qu'il développa dans sept lettres adressées en 1847 au docteur Auguste Néander, le célèbre historien de l'Église, et dans un écrit intitulé: « Les trois Épîtres authentiques et les quatre Épîtres apocryphes de saint Ignace d'Antioche. »

M. Bunsen avait jeté le gant aux catholiques et aux rationalistes à la fois. La jeune école de Tubingue le releva immédiatement. Son principal représentant, le docteur Baur, ouvrit contre le théologien diplomate un feu d'épigrammes et d'arguments bien nourri. Il le plaça dans l'alternative de n'accepter aucune des Épîtres de saint Ignace ou de les admettre toutes. Pour lui faire comprendre le vice de cette position mitoyenne, il montra par une comparaison minutieuse entre l'ancien texte et le nouveau, qu'il existe entre les passages conservés par la version syriaque et ceux qu'elle omet, une liaison qui oblige à les défendre ou à les rejeter tous ensemble. Si faibles que soient les raisons alléguées par Baur et son école contre l'authenticité des Lettres de saint Ignace, il faut avouer qu'ils ont su enfermer M. Bunsen dans un dilemme d'où il n'a pu se retirer malgré toute la souplesse de sa dialectique.

Après l'école radicale de Tubingue, qui n'eut pas de peine à triompher du juste milieu de M. Bunsen, ce fut le tour des protestants conservateurs. Le professeur Uhlhorn de Gœttingue et le professeur Petermann de Berlin entreprirent, chacun de leur côté, une défense savante des sept Épîtres de l'évêque d'Antioche. Bien que le premier de ces deux érudits n'admette pas l'authenticité des Actes du martyre de saint

Ignace, il n'en soutient pas moins celle des Épîtres, qui lui paraît irrécusable. Quant au docteur Petermann, il appuie son argumentation d'une version arménienne faite sur le texte syriaque au ve ou au vi^e siècle. Comme cette version, qui d'ailleurs répond parfaitement au texte grec suivi depuis le xviie siècle, ne comprend pas seulement les trois Épîtres éditées par Cureton, mais les quatre autres, il en conclut qu'elles existaient toutes ensemble dans l'original syriaque. Si l'opinion du docte professeur n'est pas inattaquable sur tous les points, il résulte toujours de son travail un témoignage authentique tiré d'une version fort ancienne [1].

Enfin, Messieurs, les théologiens catholiques descendirent dans la lice. La controverse agitée jusqu'alors rendait leur position facile. Avec Baur, on réfutait Bunsen ; avec Rothe, Uhlhorn et Petermann, l'un et l'autre. Il ne leur restait plus qu'à résumer la discussion et à tirer leurs conclusions. C'est ce qu'ont fait entre autres le docteur Héfelé de Tubingue dans ses Prolégomènes à l'édition des Pères apostoliques, et le professeur Denzinger de Wurtzbourg dans une excellente dissertation sur ce sujet. En joignant nos réflexions à leurs recherches, nous apprécierons sans peine cette troisième phase de la controverse touchant l'authenticité des Épîtres de saint Ignace.

Selon que nous disions tout à l'heure, l'acquisition faite par le Musée Britannique fournissait un nouvel aliment à la discussion. En présence du nouveau texte, que devenait l'ancien ? Fallait-il rester fidèle à ce dernier, ou bien s'attacher avec MM. Cureton et Bunsen à la version syriaque, et par suite rejeter l'authenticité des quatre Épîtres qu'elle ne renfermait pas, celles aux Smyrniens, aux Tralliens, aux Magnésiens et aux Philadelphiens ? Telle est la question qui surgissait d'elle-même. En se prononçant pour le nouveau texte, le révérend chapelain de la reine d'Angleterre ne paraît avoir été guidé que par des raisons critiques et par un sen-

1. Petermann, *Ep. S. Ignat.*, Leipzig, 1849 ; Uhlhorn, *Zeitschrift*, 1851.

timent de paternité excessif peut-être pour sa découverte. Il n'en était pas de même du docteur Bunsen. Adversaire infatigable de l'Église catholique et du protestantisme soi-disant orthodoxe, l'ancien ministre du roi de Prusse, homme d'un grand talent, saisit avidement l'occasion qui lui était offerte. Comme la plupart des passages relatifs à la divinité de Jésus-Christ et à la hiérarchie avaient disparu dans le texte syriaque, il lui sembla piquant d'imputer à l'Église catholique des falsifications intéressées. A l'entendre, ce n'était rien moins qu'une révolution qui devait s'opérer dans le monde théologique ; et, en tout cas, les défenseurs de l'institution épiscopale allaient se voir frustrés d'un de leurs arguments de prédilection. Cette dernière consolation même lui fut refusée. On lui démontra très-bien qu'il ne gagnait rien au change et qu'il restait encore dans le texte syriaque assez de témoignages en faveur de l'épiscopat et de la divinité de Jésus-Christ, pour qu'on pût au besoin se passer du texte grec et même en faire le sacrifice. Quoi de plus formel, en effet, sur sur la foi du Ier siècle à la divinité de Jésus-Christ, que des passages comme ceux-ci : « Soyez parfaits dans la constance que vous montrez pour Jésus-Christ *notre Dieu.* » ... Vous avez été ranimés par le *sang de Dieu*... Jésus-Christ est au dessus du temps, il n'y a pas de temps pour lui ; invisible, il s'est rendu visible pour nous ; impalpable, il a souffert pour nous, etc. [1]. Quoi de plus explicite sur l'institution divine de l'épiscopat que des phrases pareilles à celles-ci: « Ayez égard à l'évêque, pour que Dieu ait égard à vous. Je donne ma vie pour ceux qui sont soumis à l'évêque, aux prêtres et aux diacres... Rien ne doit se faire en dehors de l'évêque ni sans son consentement, etc. [2]. » Assurément le texte grec lui-même n'offre rien de plus clair au sujet de ces deux dogmes ; et si M. Bunsen veut bien accepter les conséquences de son texte favori, nous pourrions à la rigueur lui faire grâce du nôtre :

1. *Ép. aux Rom.*, vers la fin. — *Ép. aux Éphés.* — *Ép. à Polycarpe*, au commenc., dans le texte syriaque édité par W. Cureton.
2. Ibid., *Ép. à S. Polycarpe.*

les trois Lettres qu'il admet suffisent pour l'obliger à nous donner la main. C'est ce que lui insinuait le docteur Baur, non sans une légère teinte d'ironie. Vous voulez faire pièce, lui disait-il, aux défenseurs de l'épiscopat, et vous leur prêtez une arme : pour peu qu'ils vous pressent, vous serez des leurs. Croyez-nous, suivez notre exemple ; au lieu de vous accrocher à un lambeau de saint Ignace, sacrifiez l'ouvrage entier ; car l'Ignace syrien, non moins que l'Ignace grec, vous entraînera plus loin que vous ne voudriez. Le chef de l'École rationaliste de Tubingue avait du moins le mérite de la franchise ; et toute l'habileté diplomatique de M. Bunsen ne pouvait lui épargner les rudes leçons de la logique.

Mais, Messieurs, s'il ressort de la comparaison de l'un et de l'autre texte une parfaite identité de doctrine, auquel des deux faut-il accorder la préférence ? MM. Cureton et Bunsen ont-ils assuré un triomphe définitif à la version syriaque ? Pas le moins du monde ; et il suffit de la parcourir pour se convaincre sans peine qu'elle n'est qu'un extrait, une traduction écourtée et fragmentaire de l'original grec. On y remarque une absence de liaison et un décousu d'idées, qui ne s'explique que par un procédé d'abréviation peu intelligent. C'est ainsi que l'Épître à saint Polycarpe y finit brusquement par deux phrases qui n'ont aucun rapport avec ce qui précède. L'Épitre aux Éphésiens y débute, comme le docteur Baur l'a fort bien observé, par une longue inscription qui promet beaucoup et qui est suivie de quelques recommandations vagues, sans but déterminé, tandis que dans le texte grec l'importance des matières justifie le ton solennel du commencement. On voit clairement que l'abréviateur saute d'un endroit à l'autre d'après le plan qu'il s'était tracé, sans se mettre en peine de l'enchaînement des idées. Malgré toute la dextérité qu'a déployée M. Bunsen à relier entre elles des parties incohérentes, il n'a pu persuader à personne que l'ancien texte n'offre pas une composition plus naturelle et mieux suivie. Mais, ce qui enlève tout fondement à son opinion et à celle de Cureton, ce sont les preuves de tradi-

tion. Tandis que les passages de saint Ignace cités par les anciens Pères s'accordent parfaitement avec le texte grec suivi depuis deux siècles, la version syriaque ne saurait invoquer en sa faveur le moindre témoignage. Il y a plus, et cette dernière observation me semble décisive : les auteurs syriens eux-mêmes citent les Épîtres de saint Ignace conformément au texte grec : témoin les écrits de Sévère, patriarche d'Antioche, qui vivait au ve siècle, et l'antique collection des canons faite par les Syriens. Enfin, la controverse de Théodoret avec les Monophysites achève de porter le dernier coup à la version syriaque. L'Évêque de Cyr s'appuie contre eux sur les passages de saint Ignace omis dans cette dernière. Si donc elle avait été répandue au ve siècle, ces hérétiques n'auraient pas manqué de s'en prévaloir. Bien loin de là, ils acceptent les citations qu'on leur oppose comme parfaitement authentiques. Donc le manuscrit du couvent de Nitrie, au lieu de dépouiller l'ancien texte de son autorité, n'a fait que lui assurer plus de titres à la confiance générale.

Sans nul doute, il n'est pas facile de déterminer au juste dans quel but l'abréviateur syrien des Épîtres de saint Ignace a entrepris son œuvre. Mais, une fois le fait démontré, nous ne sommes nullement tenus de l'expliquer. Bien des raisons, qui nous échappent à douze siècles de distance, ont pu le guider dans cette voie. D'ailleurs, cette liberté qu'il prend n'est pas sans exemple, même dans la littérature profane. Pourquoi Justin a-t-il abrégé l'histoire de Trogue Pompée, en retranchant les renseignements géographiques fournis par cet auteur et qui seraient pour nous d'un si vif intérêt ? Impossible d'en préciser le motif. Toutefois, le docteur Héfelé de Tubingue a émis sur l'abréviateur syrien des Épîtres de saint Ignace une hypothèse qui, pour le moins, est fort plausible. L'auteur, dit-il, paraît s'être proposé en cela un but ascétique et moral. A cette fin, il élimine tout ce qui, dans les Lettres de saint Ignace, se rapporte à la controverse dogmatique, pour ne retenir que la partie purement pratique. Il adopte de préférence l'Épître à saint Polycarpe et l'Épître

aux Romains, comme offrant plus que les autres le caractère d'un enseignement moral, et il ne conserve de l'Épître aux Éphésiens que ce qui rentre dans le même ordre d'idées. De cette manière l'omission des textes relatifs à la hiérarchie et à la réfutation des hérésies se trouve parfaitement expliquée, et toutes les difficultés soulevées par Cureton à ce sujet ne sont que de légères cavillations. Cette conjecture est, à coup sûr, plus probable que celle du docteur Wordsworth, qui accuse les Monophysites de suppressions intéressées, et, jusqu'à preuve d'une meilleure, nous n'hésitons pas à l'adopter.

Maintenant, Messieurs, après avoir exposé la partie vraiment neuve du débat, il nous reste à embrasser d'un coup d'œil cette troisième phase de la controverse touchant les Épîtres de saint Ignace, pour voir s'il en est sorti quelque argument inconnu contre leur authenticité. Ici, notre tâche est aussi courte que facile. Nos critiques modèrnes ont à peu de chose près reproduit les objections que Saumaise, Blondel et Daillé faisaient, il y a deux siècles, à Usher, à Vossius et à Pearson. M. Bunsen en particulier ne se montre ni généreux ni reconnaissant envers ses devanciers. Il hausse les épaules de pitié sur la critique du XVIIe siècle et il en profite largement. Je n'ai pu trouver dans ses deux écrits un seul argument sérieux auquel l'évêque de Chester n'eût répondu à l'avance. Sa plume est une nouvelle fontaine de Jouvence, qui a la prétention de rajeunir tout ce qu'elle touche. Style des Épîtres de saint Ignace, mots composés, sentiments de bassesse ou de vaine complaisance, désir trop ardent du martyre, allusion prétendue au système de Valentin, hypothèses, invraisemblances : tout reparaît comme pour la première fois et sans qu'on tienne le moindre compte des réponses faites depuis deux cents ans. Aussi, je ne m'arrête pas à ce déploiement d'une érudition facile : l'évêque de Chester suffit à tout cela et son apologie reste debout. Seulement je demanderai à tout homme de bonne foi, de quelle valeur peuvent être les impressions personnelles d'un érudit jugeant à froid du fond

de son cabinet l'enthousiasme d'un martyr du Ier ou du IIe siècle, et mesurant à la ligne jusqu'où doit aller l'élan de sa foi ou l'ardeur de ses convictions. Assurément, il y a une légère dose de naïveté dans une pareille confiance. De première vue, on est tenté d'attribuer plus d'importance à l'attaque dirigée contre les Épîtres de saint Ignace par le docteur Baur et le professeur Hilgenfeld d'Iéna [1]. Mais elle ne se distingue pas davantage par la nouveauté. Ainsi, on trouve fort singulier que saint Ignace ait pu recevoir en prison les députations des diverses Églises de l'Asie Mineure, et qu'on lui ait permis de leur adresser des lettres. Déjà Pearson avait répondu, en alléguant le témoignage formel d'un philosophe païen. Dans son dialogue sur la mort de Pérégrinus, Lucien rapporte que les chrétiens obtenaient à prix d'argent un libre accès auprès des martyrs, et les écrits de Tertullien et de saint Cyprien ne permettent pas le moindre doute à cet égard. Si donc, à l'exemple de saint Paul, l'évêque d'Antioche pouvait obtenir de ses gardiens la faculté de converser avec ses frères, rien ne l'empêchait d'écrire quelques lettres qui exigeaient tout au plus chacune deux heures de temps. En vérité, il ne valait pas la peine de ramasser une objection si peu digne d'être relevée. Nos modernes géographes n'approuvent pas non plus les circuits que les soldats romains ont fait faire à saint Ignace en le conduisant d'Antioche à Rome. A leurs yeux, la voie de mer eût été préférable à la voie de terre. Il est regrettable qu'ils ne se soient pas trouvés là pour servir de guide à l'escorte de saint Ignace : on les eût écoutés sans nul doute. Faut-il être possédé de la manie de refaire l'histoire, pour vouloir prescrire à un groupe d'hommes la route qu'ils devaient suivre, il y a dix-huit siècles, préférablement à une autre ! Y a-t-il la moindre possibilité de pénétrer le motif qui a pu déterminer leur choix ? Du reste, on a parfaitement démontré que les soldats romains avaient

1. Baur, *Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Critiker*, Tubingue, 1848. — Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, p. 188 et suiv.

suivi une voie toute naturelle, la voie militaire appelée Egnatia, qui joignait l'Illyrie et la Macédoine à la Thrace. Vous serez peut-être étonnés d'apprendre que les deux objections dont nous venons de parler sont les plus fortes qu'on ait fait valoir de nos jours ; car le reste se résout dans une critique de mots et de phrases où chacun donne libre cours à sa fantaisie. On a même poussé la minutie jusqu'à remarquer, comme un fait d'une haute portée, que telle particule revient jusqu'à trente-six fois dans les Épîtres de saint Ignace [1]. Et voilà ce qu'on oppose à dix-huit siècles de témoignages appuyés sur des preuves internes que nul autre ouvrage n'offre à un plus haut degré ! En vérité, autant vaudrait dire simplement : nous ne voulons des Épîtres de saint Ignace à aucun prix, parce qu'elles consacrent des vérités qui nous déplaisent souverainement. Ce serait du moins de la franchise, sinon de l'adresse ; mais l'habileté vient en aide aux causes faibles, et sert à dissimuler les situations fausses.

En résumé, nous pouvons affirmer avec une pleine et entière certitude que les Épîtres de saint Ignace sont sorties victorieuses de cette troisième phase de la discussion, comme des deux précédentes. Il nous est même permis d'ajouter que la question a fait un nouveau pas vers une solution qui, nous l'espérons, ne tardera plus longtemps à être acceptée par tous. Ainsi, tandis que Daillé plaçait la composition des Épîtres à la fin du IIIe ou au commencement du IVe siècle, le critique le plus audacieux de notre époque, le docteur Baur, suivi par Schwegler et par Hilgenfeld, n'ose plus la reculer au delà du IIe. Comme vous le voyez, nous ne sommes plus séparés que d'un demi-siècle de l'école la plus franchement rationaliste que possède le protestantisme allemand. Tant il est vrai que plus on étudie les Épîtres de saint Ignace, plus on est obligé de reconnaître en elles un des plus anciens

1. La particule οὖν, sur laquelle M. Cureton élève tout un système de conjectures.

documents de la tradition chrétienne. De là cette lutte animée qui se prolonge autour d'elles. C'est qu'en effet, pour quiconque les accepte, le protestantisme est un système jugé. Il faut dire adieu pour toujours à ces rêves d'Église primitive, dont les premiers réformateurs berçaient leurs crédules adeptes. L'Église primitive, c'est l'Église catholique, qui seule possède cette organisation hiérarchique dans laquelle saint Ignace d'Antioche voyait le soutien de la doctrine et la sauvegarde de l'unité.

Je vous demande pardon, Messieurs, d'avoir abusé de votre attention dans l'historique d'une controverse assez longue. Mais, en même temps que nous traitions une des questions les plus importantes qui se rattachent à la littérature chrétienne des deux premiers siècles, j'ai été bien aise d'étudier avec vous, sur un point déterminé, le mouvement théologique en Allemagne et en Angleterre, et de suivre la critique contemporaine sur un terrain où elle a su déployer ses qualités sans pouvoir dissimuler ses défauts.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

Caractère dogmatique des Épîtres de saint Ignace. — Deux tendances contraires parmi les hérétiques de l'Asie Mineure. — Saint Ignace combat d'une part le sensualisme théologique des Ébionites et des Cérinthiens, de l'autre, l'idéalisme fantastique des Docètes. — Aux uns et aux autres il oppose le principe catholique de l'autorité doctrinale. — Exposition nette et formelle des trois degrés de la hiérarchie catholique dans chaque Épître. — Le principe fondamental du protestantisme ou le libre examen condamné par les Épîtres de saint Ignace et par toute l'Église primitive. — Si le christianisme est une révélation positive et surnaturelle, le principe catholique de l'autorité est le seul système logique que la raison et l'expérience puissent accepter. — Aveux des théologiens protestants sur ce point.

Messieurs,

Dans notre dernière Leçon, nous avons fait l'historique de la controverse touchant l'authenticité des Épîtres de saint Ignace d'Antioche. Née avec la Réforme, elle s'est prolongée jusqu'à nos jours, sous trois phases successives. D'abord peu précise pendant le XVIe siècle, elle aboutit à un premier résultat, la distinction des sept Lettres authentiques d'avec les huit apocryphes. Au XVIIe siècle, elle fait un nouveau pas. Le texte interpolé, dont on se servait jusqu'alors, fait place au texte véritable que découvrent Usher et Vossius, l'un à Cantorbéry, l'autre à Florence. De plus, la lutte entre Pearson, évêque de Chester, et Daillé, ministre calviniste de Charenton, fait ressortir, dans tout son éclat, le caractère d'authenticité qu'offrent les Lettres de saint Ignace. Enfin, de nos jours, l'Angleterre a donné le signal d'une reprise d'armes encore plus vive que les deux précédentes. En jetant au milieu du monde théologique un nouveau texte, la version syriaque,

elle a fourni un aliment de plus à la discussion. Mais cet incident inattendu, en ravivant le débat, n'a pas eu le résultat que plusieurs s'en promettaient. Sorties victorieuses de cette triple attaque, les sept Épîtres de saint Ignace d'Antioche sont demeurées l'un des monuments les plus authentiques de l'éloquence chrétienne.

De tout ce que nous venons de voir jusqu'à présent, il nous est déjà permis de conclure à l'extrême importance de ces Lettres. Si, à trois reprises différentes, une critique audacieuse s'est efforcée de ravir à l'Église catholique ce précieux document, il faut bien qu'elle en ait compris toute la portée ; et l'on peut mesurer, à la vivacité de l'attaque, la force de l'argument qu'on essaie de détruire. C'est qu'en effet, les Épîtres de saint Ignace formulent le principe catholique avec une rigueur et une netteté qui ne laissent place à aucune échappatoire ; et lorsqu'on envisage le caractère de l'auteur, sa qualité de disciple des apôtres, l'époque à laquelle il écrivit ses lettres, la vénération qui s'y attacha dès l'origine, on conçoit qu'elles aient pu troubler la conscience de nos frères séparés.

Si nous cherchons ainsi à faire ressortir l'importance de ce document de la tradition chrétienne, ce n'est pas que l'Église catholique en ait besoin pour défendre sa doctrine ou sa hiérarchie. Grâce à Dieu, sa destinée n'est liée à celle d'aucun livre. Elle trouve les preuves de sa divinité en soi, dans le seul fait de son existence et de sa conservation miraculeuse au milieu du monde. L'Écriture sainte elle-même viendrait à périr, que l'Église conserverait dans sa vie traditionnelle un titre permanent pour justifier sa céleste origine. Aussi, est-ce chose vraiment plaisante de voir avec quel air de triomphe le dernier adversaire des Épîtres de saint Ignace s'imaginait avoir porté un coup mortel au catholicisme, parce qu'il croyait l'avoir dépouillé d'un livre. La critique parviendrait-elle à saccager tous les monuments littéraires de l'antiquité chrétienne, que son œuvre ne serait guère avancée : il faudrait en même temps qu'elle pût arracher

de la conscience de l'Église le sentiment de son identité personnelle. La religion catholique s'établissant et se propageant dans le monde sans le secours d'aucun livre n'en serait qu'un phénomène plus merveilleux. Les critiques protestants ne voient pas qu'en s'attaquant aux documents les plus vénérables des deux premiers siècles, ils démolissent leur propre système. Moins ils donnent de place à la prédication écrite, plus ils sont obligés d'en accorder à l'enseignement oral ou à la tradition. Mais, si l'Église conserve la doctrine dans une tradition toujours vivante, elle la montre à ses adversaires, écrite dès l'origine dans des documents authentiques, qui lui fournissent contre eux un argument invincible.

Approchons-nous donc des Épîtres de saint Ignace pour en étudier le caractère dogmatique et moral.

Si vous vous rappelez, Messieurs, ce que nous avons dit du rang important qu'occupait l'Église d'Antioche au premier siècle, vous comprendrez sans peine que la condamnation de l'évêque de cette ville ait dû être un événement pour les Églises de l'Asie. La réputation de sainteté dont jouissait Ignace, les relations particulières qu'il avait eues avec les Apôtres, achèvent d'expliquer la vive sensation que produisit cette nouvelle. Tous les chrétiens de l'Orient se sentirent frappés dans la personne de celui qui, avec saint Polycarpe, leur retraçait le mieux l'image des disciples de Jésus-Christ. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'au témoignage d'Eusèbe, les fidèles des villes par où passait le saint martyr se pressassent autour de lui, pour recueillir de sa bouche quelques paroles d'édification. Car, bien que les soldats romains aient suivi la voie de mer, de Séleucie à Smyrne, il est probable qu'ils relâchaient par intervalle dans les villes du littoral. Mais c'est à Smyrne qu'Ignace trouva l'affluence plus nombreuse. Un séjour assez long dans cette grande cité permit aux églises voisines d'y envoyer une députation, pour saluer l'auguste prisonnier et se recommander à ses prières. C'était Onésime, évêque d'Éphèse, avec le diacre

Burrhus ; Damas, évêque de Magnésie, accompagné des prêtres Bassus et Apollonius ; Polybe, évêque de Tralles, et l'évêque des Philadelphiens. Ignace insinue lui-même que ces généreux chrétiens obtenaient à prix d'argent, de la cohorte romaine, la faculté de converser avec lui ; et ce trafic convenait trop à la rapacité des soldats pour qu'ils ne songeassent point à en profiter. Admis auprès du saint vieillard, les évêques lui transmettaient les vœux de leurs Églises, l'informaient des besoins de la foi et recevaient de vive voix les recommandations qu'il leur adressait. Trop heureux si, de retour au milieu de leur troupeau, ils pouvaient lire dans l'assemblée des fidèles quelques lettres, testament suprême scellé d'avance par le sang du martyr ! Alors, Ignace profitait de quelques heures de répit que lui laissaient ses gardiens, pour rédiger une courte exhortation qu'il remettait aux évêques. Ceux-ci l'avaient instruit des périls qui menaçaient leurs Églises, où de faux docteurs altéraient la pureté de la foi et semaient des divisions. Par là, les liens de la discipline se relâchaient et l'unité de doctrine disparaissait avec l'esprit de soumission. C'était le commencement de cette fermentation d'idées qui, sous le nom de gnosticisme, réservait à la religion chrétienne de si rudes combats. Pénétré de la charité la plus vive pour ces Églises dont il était à la veille de se séparer, le saint martyr répandit dans ses Lettres toute la chaleur de son âme ; et dans l'espoir que sa parole tirerait quelque force du sang qu'il allait verser pour Jésus-Christ, il conjura du ton le plus pressant les chrétiens de l'Asie Mineure de fuir les doctrines des hérétiques, en persévérant dans l'unité de la foi. Telle est l'origine des Lettres qu'il adressa de Smyrne aux Éphésiens, aux Magnésiens et aux Tralliens ; et plus tard de Troade, aux Philadelphiens et aux Smyrniens.

Si, parmi les écrits du premier et du deuxième siècle que nous avons étudiés jusqu'à présent, il en est un qui se rapproche des Épîtres de saint Ignace par l'analogie du sujet, c'est la Lettre de saint Barnabé. Or, s'il vous en souvient,

Messieurs, nous avons établi que cette œuvre, si remarquable à plus d'un titre, se rattache à la controverse primitive entre le christianisme et le judaïsme. Prémunir les fidèles contre les idées étroites et charnelles d'un bon nombre de chrétiens judaïsants, tel est son caractère et son but. Par là, saint Barnabé donne la main à saint Paul qui, dans presque toutes ses Épîtres, s'élève avec force contre ces funestes tendances. C'est qu'en effet, il résultait de là un grave péril pour le christianisme, au sein duquel le judaïsme cherchait à se prolonger avec tout l'attirail de ses observances. Ce mouvement rétrograde ne se bornait pas à la Palestine, où il ne tarda pas à donner naissance à la secte des Ébionites ; nous le retrouvons dans toutes les communautés chrétiennes composées en partie de Juifs convertis, à Philippes, à Thessalonique, à Corinthe, à Rome ; mais particulièrement dans celles de l'Asie Mineure, à Colosses, à Éphèse et dans la Galatie. Les Épîtres adressées par saint Paul à ces trois dernières Églises témoignent des efforts que faisaient les faux docteurs dans cette partie de l'Orient, pour allier les éléments disparates de la loi mosaïque et de la religion chrétienne. Cette polémique dirigée contre les hérétiques de l'Asie Mineure, saint Jean la continue dans son Évangile, dans ses Épîtres et même dans son Apocalypse, où il signale aux évêques de Smyrne et de Philadelphie ce faux judaïsme qui cherche à faire invasion dans l'Église. Bien qu'il ne faille s'attendre à aucun système bien cohérent dans cette ébullition d'idées qui prépare le gnosticisme, on peut voir dans l'école de Cérinthe, contemporaine de saint Jean, le pendant des Ébionites. A l'exemple de ces derniers, dont nous avons analysé la doctrine, en parlant des Clémentines, Cérinthe ne voyait dans le christianisme qu'un replâtrage du mosaïsme, et dans le Christ qu'un pur homme, dont le Saint-Esprit s'était servi comme d'un organe, depuis son baptême jusqu'à sa passion. Ainsi, la négation de la divinité de Jésus-Christ d'une part, de l'autre, la nécessité pour les chrétiens d'observer les prescriptions du rituel mo-

saïque, tels sont les deux points auxquels on peut réduire la doctrine de Cérinthe et des hérétiques judaïsants de l'Asie Mineure. C'est pourquoi saint Jean, écrivant son Évangile dans ces mêmes contrées, développe avec tant de netteté le dogme de la divinité du Verbe fait chair. Marchant sur les traces de son maître, saint Ignace d'Antioche n'inculque pas avec moins de force cette vérité fondamentale. De là, un premier ordre d'idées qui prête à ses Épîtres leur caractère dogmatique [1].

En face du sensualisme théologique de Cérinthe et des Ébionites, qui ne s'élevaient pas dans leurs conceptions au dessus des données sensibles ou de la lettre morte, apparaissait une doctrine tout opposée. C'est le propre de l'esprit humain de se mouvoir entre deux tendances extrêmes qui s'éloignent également de la vérité. La philosophie, en particulier, n'est que la lutte cent fois renouvelée entre le sensualisme qui supprime l'élément spirituel, et l'idéalisme qui sacrifie l'élément sensible. Les mêmes contradictions se reproduisent dans le domaine de la foi religieuse, en dehors du principe d'autorité qui lui sert de règle. Il suffit de parcourir l'histoire des hérésies, pour les voir osciller d'une extrémité à l'autre, sans qu'elles puissent jamais trouver l'équilibre dans le juste milieu de la vérité. Ainsi, tandis que parmi les hérétiques des deux premiers siècles, les uns niaient la divinité de Jésus-Christ, il s'en trouva d'autres pour rejeter son humanité. Les Ébionites n'admettaient qu'une simple descente de l'Esprit de Dieu sur Jésus de Nazareth lors de son baptême ; les Docètes ne virent dans son corps qu'un pur fantôme, sans réalité substantielle. Or, l'idéalisme fantastique de ceux-ci, comme le sensualisme pharisaïque de ceux-là, détruisait également le dogme de l'incarnation du Verbe. Pour bien comprendre comment les Docètes ont pu être amenés à réduire le corps du Sauveur à

1. *S. Jean*, Évang., I, 1 et suiv. — *Apocal.*, II, 9 ; III, 9. — S. Irénée et S. Épiphane, *sur Cérinthe* ; Théodoret, *Hæres.* II, 3.

une simple apparence, il faut se reporter aux idées orientales touchant la matière. Déjà, dans le système de Platon, la matière a une existence très-problématique : il n'y a, selon lui, de véritable réalité que dans les idées, parce que seules elles sont immuables, tandis que le reste est soumis à une mobilité incessante. C'est en appliquant la théorie de Platon à la révélation, que Philon réduisait les théophanies de l'Ancien Testament à de purs phénomènes sans réalité sensible. Mais le platonisme lui-même ne fait que refléter sur ce point les idées orientales. Personne n'ignore que dans le panthéisme idéaliste de l'Inde le monde extérieur est une pure illusion, une vaine apparence, une fantasmagorie. Nous ne sommes nous-mêmes qu'un des spectres de cet univers fantastique, moins que cela, un rêve; et quand nous croyons saisir toutes ces prétendues réalités qui nous environnent, ce sont des fantômes qui embrassent et croient saisir des fantômes. Le dualisme persan, alors si répandu en Syrie et dans l'Asie Mineure, part d'une autre idée. A ses yeux, la matière est le siége du mal, et le principe bon ne saurait entrer en contact avec elle. On conçoit dès lors l'origine du docétisme. Des hommes imbus de pareilles doctrines ne pouvaient admettre que le Verbe divin eût pris un corps réel : c'eût été pour lui une souillure, une dégradation manifeste. Ils devaient nécessairement borner l'humanité du Sauveur à une forme illusoire, à une apparence fantastique. Aussi, ni Valentin ni Marcion, ni Manès, ne purent-ils se résoudre à reconnaître une union véritable de la divinité avec la nature humaine, bien qu'ils se soient placés à des points de vue très-divers. Sans nul doute, aucun de ces grands systèmes gnostiques n'était élaboré au commencement du IIe siècle; mais les germes du docétisme se développaient d'eux-mêmes, par cela seul que les idées orientales touchant la matière étaient connues et propagées dans l'Asie gréco-romaine. De là, l'insistance toute particulière avec laquelle saint Jean appuie sur la réalité de l'incarnation du Verbe. Après avoir établi sa divinité contre les Ébionites et les Cérinthiens, il n'exprime pas avec une

moindre force son humanité contre les Docètes : « Le Verbe s'est fait chair, dit-il, et il a habité parmi nous, nous l'avons vu... Nous vous annonçons, écrit-il ailleurs, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons considéré, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie [1]. » Réfutant les mêmes erreurs peu de temps après, le disciple de saint Jean ne devait pas tenir un langage moins explicite : c'est ce qui achève de nous donner la clef de ses Lettres aux Églises de l'Asie Mineure.

Ainsi, Messieurs, deux courants d'idées hétérodoxes traversaient cette partie de l'Orient du temps de saint Ignace. Le sensualisme pharisaïque des Cérinthiens et des Ébionites et l'idéalisme fantastique des Docètes menaçaient également ces communautés établies par les apôtres. Les Épîtres de l'évêque d'Antioche font face à ce double péril.

Je ne sais si les faits que je viens de rapporter ont excité en vous une réflexion qui se présente d'elle-même. Nous n'avons pas encore franchi l'espace d'un siècle, et déjà que de luttes autour du berceau de l'Église ! Que d'efforts pour altérer sa doctrine ! Que d'ébauches de systèmes, que d'hérésies en germe dans ces premiers essais de la raison individuelle qui cherche à faire plier le dogme au gré de ses caprices ! On dirait une terre fraîchement remuée qui puise dans ce travail une énergie dont l'ivraie cherche à profiter non moins que le bon grain ; et pourtant nous ne sommes qu'à l'origine de ces grands mouvements d'idées qui agiteront l'Église. Ce n'est pour ainsi dire qu'un souffle léger qui de loin annonce les tempêtes à venir. Eh bien, Messieurs, ce spectacle que présente la vérité en butte à toutes les contradictions ne doit pas nous surprendre. Je sais qu'il décourage quelques-uns et qu'il en porte même d'autres au scepticisme. Mais étant donné que Dieu voulût respecter la liberté de l'homme, il n'en pouvait être autrement. La lutte surgissait du pouvoir même qu'avait l'homme de résister à la

1. *Ev. de S. Jean*, I et suiv. — 1re *Épître*, I, 1

vérité. Or Dieu, comme dit l'Écriture, a traité sa créature avec respect : il a voulu que la vérité remportât sur elle la plus belle des victoires, celle de la libre persuasion. C'est pourquoi les attaques ne feront jamais défaut à la doctrine catholique. Si le fils de Dieu lui-même, la vérité incarnée, a daigné se livrer à toutes les contradictions humaines, sa doctrine déposée dans l'Église doit partager sa destinée. Impérissable comme lui, elle trouvera toujours l'inimitié à côté de l'amour. Telle est la loi du monde. Il en est que ces luttes intimident; ils préfèreraient volontiers le calme d'une paix non troublée à ces agitations sans cesse renaissantes : c'est vouloir anticiper sur un autre état de l'intelligence humaine, où les clartés d'une irrésistible évidence ne laisseront plus de place aux révoltes de l'esprit. Mais il faut auparavant que la vérité ait achevé de régner sur le monde par droit de conquête. Et rien n'est assurément plus beau ni plus glorieux que cette marche patiente et laborieuse de la vérité, qui conquiert pied à pied le terrain des âmes, qui, à chaque pas qu'elle fait, trouve une victoire dans un combat nouveau, qui grandit par la lutte et se fortifie avec elle, s'avance à travers mille obstacles qu'elle renverse, et fait contribuer à son éclat jusqu'aux ténèbres dont on cherche à la couvrir. Dieu ne pouvait ménager à la vérité un plus grand triomphe, qu'en permettant aux hommes de la discuter, pour les obliger à témoigner, par leurs résistances mêmes, de sa force et de sa souveraineté.

C'est ce qu'avaient compris les apôtres et leurs disciples. La lutte ne leur cause aucune surprise : ils s'y attendaient ; le Maître l'avait prédite. Ils annoncent avec calme qu'il y aura toujours des hérésies qui, par leurs attaques et leurs défaites, tourneront au profit de la vérité. Mais, en même temps qu'ils préparent l'esprit des fidèles à ces combats inévitables, ils les prémunissent contre les invasions de l'erreur. Nous trouvons une preuve éclatante de cette vigilance pastorale dans les Épîtres de saint Ignace d'Antioche.

Nous avons dit que le saint martyr se trouvait en face de deux erreurs contraires qui cherchaient à se répandre dans

les Églises de l'Asie Mineure : la première qui s'attaquait à la personne divine du Sauveur; la seconde, à sa nature humaine. De là, le devoir d'appuyer avec force, d'une part sur la divinité du Verbe, de l'autre sur la vérité de son incarnation. Permettez-moi de placer sous vos yeux ces témoignages si vénérables par leur antiquité. Bien que les cinq Lettres adressées aux Églises de l'Asie Mineure portent sur le même sujet, on peut néanmoins les classer en deux séries, selon le genre d'hérétiques qu'elles ont plus spécialement en vue. Ainsi, les Épîtres aux Magnésiens et aux Philadelphiens combattent surtout le sensualisme pharisaïque des Ébionites, tandis que les Épîtres aux Éphésiens, aux Tralliens et aux Smyrniens, ont un caractère d'opposition plus directe à l'idéalisme fantastique des Docètes.

Écrivant aux Éphésiens, l'évêque d'Antioche résume toute la doctrine sur Jésus-Christ dans ce petit nombre de lignes admirables de concision et de clarté : « Il est un médecin unique, chair et esprit tout ensemble, fait et non fait, Dieu existant dans l'homme, vie véritable au sein de la mort, de Marie et de Dieu, passible d'abord et puis impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur.» Il est impossible de mieux exprimer la dualité des natures dans l'unité de la personne; et lors même qu'on reculerait la composition de cette Lettre d'un demi-siècle avec quelques critiques rationalistes de l'Allemagne, on voit quel argument surgit de là pour établir la foi des premiers chrétiens à la divinité de Jésus-Christ, et quelle témérité il y aurait à prétendre que ce dogme fondamental n'était pas clairement enseigné avant le concile de Nicée.

Dans l'Épître aux Smyrniens, Ignace ne formule pas avec moins de netteté cette grande doctrine, en insistant de préférence sur la réalité de la nature humaine du Christ, contre les fantasiastes qui essaient de séduire les chrétiens de cette ville. «Je rends gloire à Jésus-Christ notre Dieu qui vous a communiqué la sagesse à un si haut degré ; car j'ai remarqué que vous êtes consommés dans une foi inébranlable, attachés que vous êtes de cœur et d'âme, comme par des clous, à la croix

de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Confirmés dans la charité par le sang du Christ, vous êtes pleinement convaincus que Notre-Seigneur est vraiment issu de la race de David selon la chair, qu'il est fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, qu'il est vraiment né de la Vierge, qu'il a été baptisé par Jean, afin que toute justice s'accomplît, qu'il a été véritablement cloué à la croix pour nous sous Ponce-Pilate et sous Hérode le Tétrarque. C'est du fruit de cet arbre que nous tirons notre existence, par la bienheureuse passion du Seigneur : il a souffert, afin que, ressuscité d'entre les morts, il pût rallier sous un même étendard tous les fidèles, Juifs ou Gentils, pour en composer le corps de son Église. »

Ces paroles, qui résument à peu près le symbole de la foi, nous montrent avec quelle énergie saint Ignace enseignait la réalité des souffrances de Jésus-Christ. C'est qu'en réduisant la passion du Sauveur à une mort apparente, les Docètes détruisaient le sacrifice de la croix, et par suite toute l'économie de la Rédemption. Ils partaient du même principe pour rejeter l'Eucharistie. « Ces hérétiques, dit saint Ignace aux Smyrniens, s'abstiennent de l'Eucharistie, parce qu'ils n'admettent pas avec nous qu'elle est la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, cette même chair qui a souffert pour nos péchés, et que le Père a ressuscitée dans sa bonté. » Admirable témoignage de la foi des deux premiers siècles à la présence réelle! Car si, aux yeux de l'Église primitive, l'Eucharistie n'avait été qu'une simple figure sans réalité substantielle, comme l'ont affirmé Calvin et Zwingle, les Docètes n'auraient pas eu le moindre prétexte pour s'en abstenir. Ils s'en abstenaient, parce que rejetant la réalité de la nature humaine du Christ, ils ne pouvaient admettre la présence réelle de son corps dans le sacrement. Préoccupés de cette idée que la matière, étant le siége du mal, eût souillé le Sauveur par son seul contact, ils n'accordaient qu'un caractère phénoménal à toutes ses actions; ils n'admettaient pas même qu'il eût pu manger ni boire réellement. C'est pourquoi saint Ignace, s'adressant aux Tralliens, leur écrivait: « Fermez l'oreille à quiconque vient

vers vous sans reconnaître que Jésus-Christ, qui est issu de la race de David, est vraiment né de Marie, *a mangé*, *a bu*, a véritablement souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort en toute vérité, à la face du ciel, de la terre et des enfers, est vraiment ressuscité d'entre les morts... » Ici le saint martyr fait un pas de plus: il cherche à pousser les fantasiastes à l'idéalisme absolu. « Si Jésus-Christ, leur dit-il, n'a souffert qu'en apparence, c'est donc en apparence également que je suis enchaîné ? Alors, pourquoi m'être livré à la mort, au feu, au glaive, aux bêtes?... Si je souffre, c'est pour unir mes souffrances aux siennes, et trouver la force dans Celui qui a possédé la perfection de ma nature. »

Voilà, Messieurs, la première face dogmatique des Épîtres de saint Ignace. Assurément, nous avons peine à comprendre que de pareilles rêveries aient pu offrir quelque attrait à bon nombre d'esprits dans le premier âge de l'Église. Mais il ne faut pas juger absolument des goûts d'une époque par ceux d'une autre; et je ne doute pas que tel système fort vanté de nos jours n'eût semblé, dans ce temps-là, puéril et de nulle valeur. En voyant des esprits d'une trempe peu commune, comme Valentin et Marcion, reprendre l'idéalisme des Docètes pour lui donner une forme plus savante, on ne saurait nier la force relative que pouvait avoir cet ordre d'idées en Syrie et dans l'Asie Mineure; et comme nous l'avons dit, c'est dans les théories orientales sur la matière, simple phénomène selon les unes, siége du mal suivant les autres, qu'il faut en chercher la source primitive. Cela posé, examinons le deuxième point de controverse des Lettres de saint Ignace.

Que l'évêque d'Antioche enseigne la divinité du Verbe comme la réalité de son incarnation, c'est ce que nous venons de voir. Il ne saurait subsister le moindre doute à cet égard : saint Ignace appelle Jésus-Christ *Dieu*, purement et simplement, plus de dix fois; en outre, il ne cesse de lui attribuer la toute-puissance et l'éternité qui ne conviennent qu'à Dieu. Mais la négation de la divinité de Jésus-Christ tenait chez les Ébionites et les partisans de Cérinthe à une autre erreur, la

valeur absolue qu'ils accordaient à la loi mosaïque. Par la seule raison qu'ils se formaient du christianisme une idée basse et étroite, son fondateur quittait le rang unique auquel l'élevait sa qualité de Fils de Dieu, pour descendre dans la catégorie des prophètes, restant un peu au dessous de Moïse, mais comme lui, simple mortel, rempli de l'Esprit saint. Le Christ n'était point à leurs yeux ce qu'il était pour saint Paul, l'âme et la vie de la loi ancienne comme de la loi nouvelle; car le mosaïsme, selon eux, devait se prolonger indéfiniment avec une valeur propre qu'il ne tirait pas de la plénitude du Christ. Il fallait donc couper le mal à sa racine en combattant cet attachement aveugle à des institutions devenues stériles; c'est ce qu'avaient fait en particulier saint Paul et saint Barnabé. L'évêque d'Antioche développe le même ordre d'idées dans ses Épîtres aux Magnésiens et aux Philadelphiens. On veut, leur écrit-il, vous ramener sous le joug de la loi mosaïque : quoi de plus absurde ? Ce ne sont pas les chrétiens qui ont passé au judaïsme, mais bien les juifs qui se sont convertis à la foi chrétienne. Si vous revenez sur vos pas, vous renoncez à la grâce que vous avez reçue. On invoque l'autorité des anciens prophètes ! Mais les prophètes de l'Ancien Testament étaient en esprit les disciples de Jésus-Christ, objet de leur attente et terme de leurs espérances. Ils souffraient pour lui, fortifiés par sa grâce. Donc n'observez plus le sabbat avec les Juifs; c'est le dimanche qui doit être le jour de vos réunions. J'ai entendu dire à quelques-uns : « Si nous ne trouvons pas telle vérité dans les anciennes prophéties, nous ne croyons pas à l'Évangile. » Nul doute que les anciennes prophéties ne confirment l'Évangile; mais s'ils ne veulent pas nous accorder ce fait, nous pouvons passer outre. Pour moi, Jésus-Christ me tient lieu de document; mes archives, c'est sa croix, sa mort, sa résurrection, la foi qui procède de lui; c'est par là que je serai justifié. Loin de moi de refuser toute valeur au sacerdoce de l'ancienne loi; mais le grand prêtre de la loi nouvelle l'emporte sur tout: c'est à lui que le Saint des saints a été confié, il est la porte du Père par laquelle sont entrés

Abraham, Isaac, Jacob, et après eux, les prophètes, les apôtres et toute l'Église. Les saints prophètes n'ont fait que l'annoncer; mais l'Évangile contient son avènement, sa passion et sa résurrection : l'Évangile est la perfection de la vie éternelle. C'est ainsi que saint Ignace établit, par la comparaison de la loi chrétienne avec la loi mosaïque, que cette dernière a perdu toute force obligatoire avec son abrogation.

Tel est le fond dogmatique des Épîtres de saint Ignace. Mais il ne suffisait pas de défendre contre les Ébionites la divinité du Verbe et contre les Docètes la vérité de son incarnation, de réfuter le sensualisme pharisaïque des uns et l'idéalisme fantastique des autres. Il fallait de plus, pour maintenir l'unité de foi et de communion, formuler le grand principe qui préserve l'Église du schisme ou de la division : il fallait indiquer aux fidèles le moyen de discerner la vraie doctrine d'avec la fausse, en précisant la règle de foi établie par le Christ et les Apôtres. C'est ici que les Épîtres de saint Ignace prennent une importance capitale.

Tout est là, Messieurs, pour le christianisme ; et selon que cette question fondamentale reçoit une solution bonne ou mauvaise, la révélation est sauvegardée ou compromise. Or, deux solutions sont en présence : la solution catholique et la solution protestante. Dans le catholicisme, le principe d'unité, c'est l'autorité doctrinale concentrée dans le corps des pasteurs ; dans le système protestant, c'est la Bible interprétée par la raison individuelle. Voyons lequel de ces deux principes se trouve formulé par saint Ignace d'Antioche au seuil de l'Église chrétienne.

Supposons pour un instant que l'évêque d'Antioche ait voulu inculquer aux Églises de l'Asie Mineure le principe protestant. Voici quelle devrait être dans ce cas la teneur de ses recommandations. « Deux erreurs menacent de s'introduire au milieu de vous. Pour y échapper, lisez la Bible : elle est pour vous l'unique règle de foi. L'Esprit saint vous guidera dans cette étude et vous fera discerner la vérité d'avec l'erreur. N'acceptez en matière de foi d'autre décision

que celle-là ; car nul homme quel qu'il soit, nulle réunion d'hommes de quelque titre qu'elle se pare, n'a le droit de vous imposer une croyance. Repoussez une telle prétention comme un attentat à la liberté chrétienne. Votre symbole de foi c'est la Bible, et c'est vous qui l'interprétez avec l'assistance de l'Esprit saint. » Certes, on ne m'accusera pas d'altérer le principe fondamental de la Réforme : le protestantisme est ce que je viens de dire, ou il n'a pas de sens. Je n'ignore pas que par une inconséquence flagrante, l'une ou l'autre fraction du protestantisme s'est plu à reconstruire le principe d'autorité sous une forme déguisée, dans des confessions de foi, comme celle d'Augsbourg par exemple. Mais de pareils formulaires dressés au nom du libre examen ne sauraient enchaîner la foi de personne, sans saper la Réforme par sa base et la ramener à son point de départ par une voie rigoureuse et logique. « Qu'on me prouve aujourd'hui, disait Rousseau, qu'en fait de croyance je suis obligé de me soumettre aux décisions de qui que ce soit, je me fais catholique demain, et tout homme qui a l'esprit juste et qui aime la vérité agira comme moi [1]. » Le droit dont nos pères ont usé, disait Wieland en parlant des premiers réformateurs, leurs enfants le possèdent aussi... Si nous nous soumettons à un juge infaillible, je ne vois plus d'alternative. Alors, il ne nous reste plus qu'à nous réconcilier avec l'Église catholique [2]. » Lessing est du même avis que l'auteur d'Obéron. « Si l'on arrive, écrivait-il avec cette ironie mordante qu'il sème dans ses ouvrages, à faire de nos pasteurs luthériens des papes, qui nous prescrivent où nous devons cesser de scruter l'Écriture sainte, et qui posent des limites à nos recherches et au droit de les communiquer, je serai le premier à échanger ces petits papes contre le pape de Rome [3]. » Cela est évident. Ou renoncez au libre examen, ou n'admettez aucune autorité religieuse : il n'y a pas de moyen terme. L'école soi-disant orthodoxe de Berlin et à sa tête

1. Tome I, p. 55, *Lettres de la Montagne.* — 2. *Mélanges*, t. I.
3. Lessing, *Anti-Gotze*, t. I.

le docteur Hengstenberg, ont beau s'attacher aux anciennes confessions de foi comme à une ancre de salut : cette inconséquence fait honneur à leur sentiment chrétien, mais nullement à leur logique. On leur a très-bien répondu qu'il ne valait pas la peine de s'être soustrait à l'autorité du pape de Rome pour subir la tyrannie d'un pape de papier [1]. Si donc les Épîtres de saint Ignace consacraient le principe protestant, nous devrions l'y retrouver tel que nous venons de l'énoncer.

Supposons à présent qu'au lieu du principe protestant, l'évêque d'Antioche ait voulu rappeler aux Églises de l'Asie Mineure le principe catholique. Dans ce cas, son langage devrait être celui-ci : Au milieu des fausses doctrines qui vous sollicitent, votre ligne de conduite comme votre règle de foi est toute tracée. Voulez-vous savoir où est la vérité : regardez vers le corps des Pasteurs. Soumettez-vous à leur autorité ; restez en communion de foi et de charité avec votre évêque ; car là où sont les évêques, là est la vraie doctrine, là sont les vrais sacrements, là est le vrai culte, là est Jésus-Christ. Voilà bien en peu de mots le principe catholique : l'autorité doctrinale, dépositaire de la vraie foi, et comme conséquence, la soumission d'esprit et de cœur à la hiérarchie divinement établie. Cela posé, lequel de ces deux principes, du libre examen ou de l'autorité, allons-nous rencontrer dans ces Lettres écrites par le disciple de saint Jean, dix ans après la mort de son maître, et quarante années après le martyre de saint Pierre et de saint Paul, c'est-à-dire, au commencement de l'Église chrétienne ?

Saint Ignace veut prémunir les Églises de l'Asie Mineure contre le schisme et l'hérésie. A cet effet, va-t-il leur indiquer un remède souverain dans l'Écriture interprétée par la raison individuelle ? Pas le moindre vestige d'un pareil système. Bien loin de là, il le condamne à chaque ligne, en pré-

1. Ullmann, *Theologische Studien*, 1832, t. II, p. 295 ; Hawrenski, Pape, Coste, Schultz, etc. Schwartz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, Leipzig, 1856, p. 65-98.

cisant le principe catholique avec une rigueur et une netteté qui ne laisse rien à désirer. C'est de la soumission à la hiérarchie que le grand évêque fait dépendre l'unité de foi et de l'union des membres entre eux. Pour le prouver, je devrais vous lire une Épître après l'autre, car elles ne sont toutes que le développement de cette thèse. Je me bornerai à vous mettre sous les yeux quelques passages qui ne souffrent aucune réplique. « Il convient, écrit-il aux Éphésiens, que vous glorifiiez Jésus-Christ en toute manière, par une soumission parfaite à l'évêque et au collége des prêtres... La charité me fait un devoir de vous exhorter à persévérer dans l'union avec Dieu. Car Jésus-Christ est uni au Père, comme les évêques, *établis sur toute l'étendue de la terre*, sont unis de sentiment avec Jésus-Christ. C'est pourquoi il faut vous rencontrer tous dans le sentiment de l'évêque, comme du reste vous le faites. Vous avez une assemblée de prêtres dignes de Dieu, attachés à l'évêque comme les cordes d'une lyre. Aussi est-ce avec un accord parfait que vous chantez Jésus-Christ dans le concert de la charité. Vous formez un chœur qui chante d'une seule voix le cantique de Dieu sans la moindre dissonance... Il est donc manifeste qu'il faut voir dans l'évêque le Seigneur lui-même. » Il serait difficile de mieux exprimer cette union des esprits et des cœurs qui résulte de la soumission à l'autorité établie par Dieu. Damas, évêque de Magnésie, était encore jeune : Ignace craint que les fidèles de cette ville ne tirent prétexte de son âge pour se soustraire à son autorité. « N'abusez point de la jeunesse de votre évêque, leur écrit-il ; mais ayant égard à la puissance de Dieu le Père, témoignez-lui tout respect, comme font vos saints prêtres : en lui obéissant, c'est au Père de Jésus-Christ, l'évêque de tous, que vous prêtez obéissance... L'évêque doit présider à la place de Dieu, les prêtres forment autour de lui un autre sénat apostolique, les diacres remplissent le ministère que Jésus-Christ leur a confié... De même que le Seigneur n'a rien fait par lui-même ni par ses apôtres, mais tout en union avec son Père, ainsi ne devez-vous rien

accomplir sans l'évêque et les prêtres. Réunissez-vous dans une même prière, dans un même esprit, dans une même espérance. » L'évêque est donc le représentant de Dieu : c'est en communion avec lui et son clergé qu'il faut accomplir les devoirs de la vie chrétienne. Le saint martyr exprime cette vérité à peu près dans les mêmes termes en écrivant aux Tralliens : « En rendant l'obéissance à votre évêque comme à Jésus-Christ, vous me paraissez animés de l'esprit du Sauveur. Car il est indispensable de rien faire sans l'évêque ; mais de plus soyez soumis aux prêtres comme aux apôtres de Jésus-Christ. Révérez les diacres comme établis par ordre de Jésus-Christ, l'évêque comme Jésus-Christ lui-même, le Fils du Père, et les prêtres comme le sénat de Dieu et le conseil des apôtres. Sans eux il n'y a pas d'Église. Gardez-vous des faux docteurs. Vous les éviterez, si, bannissant tout orgueil, vous ne vous détachez pas de Jésus-Christ notre Dieu, de l'évêque et des préceptes des apôtres. » Ainsi l'Église se trouve là où est la hiérarchie : on est à la merci de l'erreur lorsque, aveuglé par un vain orgueil, on se sépare d'elle pour se confier dans ses propres forces. Cette conséquence est encore mieux déduite dans l'Épître aux Philadelphiens. Après avoir fait l'éloge de l'évêque de cette ville, Ignace s'exprime ainsi : « Vous êtes les fils de la lumière et de la vérité, fuyez donc la division et les mauvaises doctrines. Or, où se trouve le Pasteur, là est la place des brebis. Tous ceux qui sont de Dieu et de Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque... Mettez donc votre zèle à célébrer une même Cène ; car il est une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il est un seul calice qui nous fait participer à son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un évêque avec un collége de prêtres et des diacres... A tous ceux qui veulent faire pénitence Dieu accordera le pardon, s'ils cherchent à rentrer en grâce auprès de lui et en communion avec leur évêque. » D'où il suit que le vrai culte et la véritable administration des sacrements se trouvent avec la hiérarchie, et que toute rupture de communion avec elle brise l'union avec

Dieu. Enfin saint Ignace couronne cet enseignement par ce passage de l'Épître aux Smyrniens: « Obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ a obéi à son Père, aux prêtres comme aux apôtres ; quant aux diacres, vénérez-les, parce qu'ils ont été institués sur l'ordre de Dieu. En dehors de l'évêque, que personne ne fasse rien de ce qui regarde l'Église. Il n'y a de valide que l'Eucharistie célébrée par l'évêque ou par celui qui tient de lui ce pouvoir. Que les fidèles se réunissent là où l'évêque se montre, de même que l'Église catholique se trouve là où est Jésus-Christ. Sans l'évêque il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape ; Dieu n'agrée que ce qui est approuvé par l'évêque : de cette manière, tout se fera avec fruit et sécurité. »

Maintenant, Messieurs, que faut-il conclure de cet ensemble de textes qui s'expliquent et se confirment l'un par l'autre ? Ce qu'il faut en conclure tout d'abord, c'est que le principe du libre examen appliqué à la Bible, sans aucun égard à une autorité extérieure et vivante, ou le principe fondamental du protestantisme, est une chimère totalement inconnue à l'Église primitive. On ne trouve pas la moindre trace d'une pareille théorie dans des Lettres qui ont pour but d'indiquer aux fidèles le moyen de conserver l'intégrité de la foi dans les liens de la charité. Mais ce qui en résulte par contre, c'est que le principe catholique de l'autorité régissait la société chrétienne des deux premiers siècles. Saint Ignace d'Antioche nous offre dans ses Lettres une idée de l'Église qui ne se trouve réalisée que dans la société catholique. Une hiérarchie composée de trois degrés bien distincts : l'Épiscopat, le Presbytérat et le Diaconat, tous les évêques dispersés sur la surface de la terre, unis dans la doctrine de Jésus-Christ : à la tête de chaque Église particulière un évêque, ayant sous lui un collége de prêtres qui forment son sénat, et un certain nombre de diacres attachés au ministère des autels ; les fidèles unis à cet évêque, auquel ils doivent obéir comme à Jésus-Christ lui-même, dont ils ne peuvent se détacher sans se séparer de Dieu, hors duquel on ne doit rien faire dans les

choses religieuses ; l'autorité des pasteurs, principe de l'unité; la soumission d'esprit et de cœur à la hiérarchie, préservatif contre l'erreur : voilà bien, à ne pas s'y tromper, l'image fidèle de l'Église catholique, telle qu'elle s'offre encore aujourd'hui à quiconque ne ferme pas les yeux à l'évidence. Si un surintendant d'Allemagne ou un président de consistoire français s'avisait d'écrire sur ce ton à ses administrés, ils le croiraient converti au catholicisme, et avec raison ; tandis qu'un évêque catholique n'aurait pas à changer une syllabe à cette exposition doctrinale si nette et si explicite. Il est donc évident que les Épîtres de saint Ignace sont une confirmation éclatante du principe catholique.

Le protestantisme l'a compris. De là ses efforts désespérés pour dépouiller ces Lettres fameuses de leur authenticité. Mais, admettons pour un moment l'hypothèse la plus récente, celle du docteur Baur et de l'école rationaliste de Tubingue. Plaçons la composition des Épîtres de saint Ignace après la première moitié du IIe siècle : la question ne change nullement de face, et la conclusion reste la même. Eh quoi ! déjà à cette époque-là, le principe catholique se trouvait en pleine vigueur, et la hiérarchie catholique constituée à ses divers degrés ! Il faut avouer que, dans ce cas, l'Église de Jésus-Christ ne se serait pas conservée longtemps dans sa pureté primitive. Et comment expliquerez-vous cette innovation radicale qui se serait accomplie sans faire aucun bruit ni laisser le moindre vestige ? Pour se tirer de ce mauvais pas, quelques critiques allemands ont imaginé une hypothèse assez plaisante. Ne pouvant nier que, dès l'origine, chaque Église de l'Asie Mineure n'eût à sa tête un évêque, ils ont fait remonter à saint Jean l'origine de l'institution épiscopale, et l'ont appelée de son nom système johannite, tout comme la justification par la foi est devenue, grâce à eux, le système de saint Paul et la doctrine des bonnes œuvres, le système de saint Pierre et de saint Jacques. Singulière manie de découvrir des systèmes et de rapetisser les apôtres de Jésus-Christ au rang d'un professeur de Heidelberg ou d'Iéna s'amusant à faire école ! Mais

comment ce prétendu système johannite de l'Épiscopat, ne dans l'Asie Mineure, aurait-il pu s'étendre à l'Église universelle sans trouver le moindre obstacle? Comment! sur la simple question de savoir quel jour il fallait célébrer la fête de Pâques, quelques églises de l'Asie Mineure, s'autorisant de l'exemple de saint Jean, exciteront une véritable tempête dans l'Église jusqu'à se faire excommunier par le pape saint Victor; et vous voudriez qu'elles eussent introduit un changement radical dans la constitution de l'Église sans rencontrer la moindre opposition! En vérité, c'est mettre le sens commun à une trop rude épreuve. Si, comme l'attestent l'Apolypse de saint Jean et les Épîtres de saint Ignace, l'institution épiscopale s'est introduite dans l'Asie Mineure avec la prédication apostolique, c'est qu'ayant une origine divine, elle était établie dès le premier jour dans l'Église entière; sinon, elle eût été repoussée de tous comme une institution humaine, qui substituait à l'œuvre positive du Christ les caprices d'une fantaisie individuelle.

Ici, Messieurs, la raison et l'expérience viennent à l'appui des premiers monuments de l'éloquence chrétienne pour justifier le principe catholique de l'autorité. La raison de ce principe, c'est que le christianisme n'est pas le fruit de l'intelligence humaine, mais une révélation divine. Or, s'il a plu à Dieu de faire au genre humain une révélation, il n'a pu vouloir que le sens de cette révélation fût abandonné au jugement arbitraire des hommes: leur confier sa parole d'une part, et de l'autre, livrer le sens de cette parole à la faiblesse ou aux caprices de la raison individuelle, c'est une contradiction qui ne s'accorde pas avec la sagesse divine. Si, au lieu d'être une révélation surnaturelle, le christianisme n'était qu'un système philosophique, la question serait toute différente; dans ce cas, son mode de conservation ou d'interprétation serait en rapport avec son origine: produit de la raison humaine, il aurait la raison humaine pour juge et pour interprète. Mais il en va tout autrement dans l'hypothèse d'une révélation. Là, nous sommes en face d'un ensemble de vérités supra-rationnelles

dont l'appréciation ne saurait appartenir à la raison toute seule. Vouloir trancher la difficulté au moyen d'un livre même inspiré, c'est reculer la question sans la résoudre; car enfin ce livre est muet, il ne s'explique point par lui-même: c'est toujours, en définitive, la raison individuelle qui interprète le texte révélé et qui y trouve mille sens contraires, comme cela s'est vu et se voit encore tous les jours. Que la raison exerce son jugement dans le domaine des vérités rationnelles, rien de mieux; mais la raison juge d'une parole révélée, c'est une contradiction dans les termes. Voilà pourquoi il ne saurait y avoir, en bonne logique, de milieu tenable entre le catholicisme et le rationalisme. Étant donné l'idée d'une révélation, il n'y a d'admissible que le principe catholique d'une autorité infaillible, gardienne et interprète des verités révélées. C'est ce qu'ont reconnu ceux d'entre les protestants qui ne reculent pas devant les conséquences d'une logique franche et sévère. Il saute aux yeux, dit l'un, que le catholicisme est plus conséquent que le protestantisme. Le surnaturalisme catholique, dit un autre, est le seul conséquent. Ce n'est pas sans raison, dit un troisième, qu'on a prétendu que le système catholique de l'infaillibilité est le seul système surnaturel possible. Lorsqu'une religion contient des mystères, ajoute un quatrième, lorsqu'elle fonde sa croyance sur des miracles, le système de l'infaillibilité est le seul admissible, c'est le seul système religieux basé sur l'histoire, qui, par la concordance et l'homogénéité de ses parties, mérite le nom de système. Si Dieu a réellement révélé ces doctrines comme des vérités indispensables au salut, écrit un cinquième, leur interprétation ne peut appartenir qu'à un corps enseignant, toujours guidé par l'assistance du Saint-Esprit, et par conséquent infaillible. Je termine par ces paroles du successeur de Kant dans la chaire de Kœnigsberg, le docteur Krug: « Il n'y a qu'un surnaturaliste vraiment conséquent, c'est le catholique romain. Celui-là ne croit pas seulement à l'Écriture, comme le protestant, mais il admet, outre l'Écriture, une tradition séculaire et une action directe et surnaturelle de l'Esprit-Saint sur l'É-

glise, de sorte que l'Église ne peut se tromper, et que chaque membre de la communion, en cas de doute, doit se soumettre à la décision de l'Église. Voilà, surnaturalistes protestants, voilà un système vraiment logique. Car un principe découle forcément de l'autre : dès qu'on admet cette prémice, que l'homme, réduit à sa seule intelligence, ne peut trouver la voie du salut, il s'ensuit qu'il a besoin, pour y arriver, d'un guide infaillible. Votre conséquence, dont vous vous vantez, est au contraire la plus grande inconséquence. En effet, l'Écriture, à laquelle vous en appelez sans cesse, n'est pas un guide infaillible, parce qu'elle supporte toute interprétation, que non-seulement les différents partis religieux, mais les écrivains particuliers, même les surnaturalistes, ne s'accordent pas et ne s'accorderont sans doute jamais sur le sens du texte sacré[1]. »

Le protestantisme est sans force contre ces attaques sorties de son propre camp. Et c'est là, Messieurs, le rôle de vengeur, dévolu au rationalisme. Sans doute, ce système audacieux, qui s'attaque au fait même de la révélation, a semé bien des ruines dans le monde moderne. Mais, comme toutes les erreurs qui s'échelonnent sur la route de l'Église, il servira au triomphe de la vérité. Né de la Réforme, du libre examen que n'arrête aucune autorité vivante, il a pour mission de se retourner contre le principe qui lui a donné naissance, pour le détruire en le développant. A lui de miner peu à peu toutes ces frêles constructions qui s'élèvent en face du grand édifice de l'Église, de dessécher de son souffle mortel toutes ces branches détachées du vieux tronc de la vitalité catholique, de dissoudre l'une après l'autre toutes ces associations factices qui ne se rencontrent plus que dans une même négation ; à lui de pousser le protestantisme à

1. Kœppen, *Philosophie des Christenthums*, t. I, p. 152. — J. A. Kaehler, *Sendschreiben an Professor Hahn*, 1827, p. 54. — *Gœtting'sche Bibliothek*, 1797, t. III, p. 721. — Reinhold, *Briefe ueber die Kantische Philosophie*, 1790, t. I, p 197. — *Leipziger Litteraturzeitung*, 1829, n° 271. — Krug, *Philosophisches Gutachten in Sachen des Rationalismus*, etc., 1827 p. 85 et seq.

ses conséquences logiques ; d'effacer sur son front ce vernis de surnaturalisme que les premiers réformateurs y avaient laissé, pour le placer, sans détour possible, entre la négation totale du christianisme et le retour à l'unité catholique. C'est pourquoi ne soyons ni surpris ni effrayés de cette œuvre de destruction qui s'accomplit dans son sein : de cette critique négative qui cherche à lui enlever une à une toutes les parties de l'Écriture, et déchire ses vieilles confessions de foi pour les réduire à un symbole dont la maigreur ferait peur au mahométisme lui-même. Tout ce travail de sape et de démolition que le rationalisme poursuit sous nos yeux avec une opiniâtreté toujours croissante, c'est le fait de l'erreur qui venge la vérité par ses propres excès, c'est le châtiment ouvrant la voie du retour. A la vue de cet abîme, qui va s'élargissant de plus en plus, il est impossible que le sentiment chrétien ne se réveille pas chez nos frères séparés et qu'ils ne se reportent involontairement vers cette autorité tutélaire qui seule peut imposer un frein au rationalisme, parce que seule elle ne lui donne prise sur aucun point. La critique rationaliste est un dissolvant qui prépare la réunion ; et nous assistons aux premiers symptômes de ce mouvement de retour vers l'unité catholique que les passions des hommes et leurs fautes peuvent entraver, mais qui est inévitable. C'est la crainte du rationalisme qui a rejeté vers les traditions catholiques le puseyisme anglais et le piétisme allemand ; Il est vrai qu'ils se sont arrêtés à moitié chemin, mais c'est une première étape sur une route désormais frayée. Une fois imprimé au grand nombre, le mouvement ne se ralentira pas, et c'est l'étude des Pères qui devra l'accélérer. Quiconque, en effet, les étudiera consciencieusement et sans parti pris, se convaincra avec Gibbon, « qu'un homme instruit ne peut aller contre ce fait historique, que dans toute la période des quatre premiers siècles de l'Église, les principes catholiques étaient déjà reconnus en théorie et en pratique [1]. » Tous ré-

1. Gibbon, *Mémoires*, t. I, c. I.

pèteront ce que disaient les calvinistes dans un mémoire dressé en 1775 : « Si Irénée, Grégoire, Cyrille, Athanase, Augustin et Chrysostôme revenaient aujourd'hui au monde, ils ne retrouveraient la société dont ils étaient membres que dans l'Église catholique.. » Quand de pareils aveux, faits par des protestants, seront entrés dans la conscience publique, le retour des sectes dissidentes à l'unité doctrinale sera chose assurée ; et tout chrétien, pénétré de sa foi, doit placer en tête de ses plus chères espérances l'accomplissement de ce grand fait réservé à l'avenir.

1. *Mémoire adressé au roi Louis XV par les Églises évangéliques de France.*

DIX-HUITIÈME LEÇON

Satire de Lucien contre les martyrs en général et saint Ignace d'Antioche en particulier. — Idée du martyre chrétien dans l'Épître de saint Ignace aux Romains. — Analyse de ce chef-d'œuvre de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. — L'amour divin, son enthousiasme et son langage passionné. — Influence morale du dévouement des martyrs sur le reste de la société chrétienne. — Leur constance est une preuve certaine de la divinité du christianisme. — Le martyre des chrétiens et le suicide des stoïciens. — La mort de Socrate et la mort des martyrs.

MESSIEURS,

Dans une Épître adressée à l'un de ses amis, Cronius, Lucien de Samosate rapporte une histoire fort étrange. Étant allé assister, pour la cinquième fois, aux jeux Olympiques, il eut l'occasion de voir un spectacle plus surprenant que les combats des athlètes, celui d'un philosophe, nommé Pérégrinus, qui se brûla vif sous les yeux de la multitude. Or, voici ce qu'il put recueillir sur le compte de ce personnage excentrique. Né à Parium, dans la Mysie, Pérégrinus, qui se donnait également le nom de Protée, s'était rendu coupable de plusieurs crimes, à la suite desquels il avait quitté sa patrie. Arrivé en Palestine, il se fit initier à la doctrine des chrétiens, de telle sorte qu'il devint leur chef. Il interprétait les Écritures, composait des livres : bref, il s'acquit la vénération publique. Ce haut rang le désignait à la persécution. Jeté en prison et chargé de chaînes, il n'en fut que plus révéré des chrétiens, qui, se sentant tous frappés dans sa personne, n'oublièrent rien pour le délivrer. Ne pouvant arriver à leur but, ils mirent tout en œuvre pour améliorer sa position. De grand matin, on voyait des veuves

et des orphelins assiéger sa prison, pendant que les principaux d'entre les chrétiens corrompaient les gardiens pour obtenir la faculté de rester avec lui bien avant dans la nuit. On lui apportait des mets variés; le temps se passait en colloques pieux, et Pérégrinus était aux yeux de tous un nouveau Socrate. Les villes de l'Asie lui envoyaient des députations pour lui offrir des secours et des consolations. « Car ces malheureux, dit Lucien, ne reculent en pareil cas devant aucun sacrifice. Ils s'imaginent qu'ils seront immortels : de là, leur mépris de la mort; ils s'offrent d'eux-mêmes au supplice. De plus, leur premier législateur leur a fait accroire qu'ils sont tous frères. C'est pourquoi ils dédaignent les biens terrestres, qu'ils partagent entre eux. » Sur ces entrefaites, le gouverneur de la Syrie fit relâcher Pérégrinus qu'il regardait comme un fou : sachant que le chef des chrétiens cherchait la gloire dans la mort, il lui enleva cette espérance. De retour dans sa patrie, Pérégrinus distribua son patrimoine aux pauvres de Parium, puis s'exila de nouveau, pour chercher au milieu des chrétiens d'abondantes ressources. Ayant enfreint une de leurs lois touchant les aliments défendus, il se vit réduit à l'indigence ; banni de leur société, il passa dans l'École des cyniques. L'Égypte, l'Italie et la Grèce le virent tour à tour, cherchant la célébrité dans la liberté de son langage et la singularité de sa vie. Enfin, tourmenté par cette soif de réputation qui le dévorait, il alla se retirer à Olympie, d'où il fit savoir à toute la Grèce qu'il se brûlerait à la prochaine célébration des jeux. Il tint parole, et, entouré des chefs de l'École cynique, il s'étendit sur un bûcher qu'il avait allumé de sa propre main. On dit qu'un vautour, s'échappant de ses cendres, s'écria d'une voix humaine : « Je quitte la terre et je monte vers l'Olympe. » Ce qu'il y a de certain, c'est que les habitants de l'Élide et le reste des Grecs lui élevèrent des statues. On rapporte également qu'il avait adressé à presque toutes les villes célèbres, des Épîtres remplies de préceptes et d'exhortations ; et même, il avait établi à cet effet, parmi ses

compagnons, un certain nombre d'envoyés, qu'il appelait les messagers de la mort et les courriers des enfers. Après avoir achevé ce singulier récit, Lucien épuise sa verve à tourner en ridicule cette mort qui n'avait pour motif qu'une vaine soif de célébrité.

Lorsqu'on a égard aux habitudes de Lucien, à ce ton de persiflage qui lui est familier, on est amené tout naturellement à se demander ce que signifie cette narration. Est-ce une histoire véritable ? ou bien, n'est-ce qu'un roman imaginé dans un but quelconque ? Dans sa traduction de Lucien, Wieland s'est évertué à défendre le caractère historique du récit, jusque dans ses moindres détails. Mais ce sentiment est dénué de toute vraisemblance. Un fait aussi étrange que celui d'un évêque chrétien se brûlant aux jeux olympiques, aurait excité une sensation trop vive pour qu'il n'en fût pas resté quelque vestige dans la tradition des premiers siècles. Athénagore, Tatien, Tertullien et Eusèbe parlent de la mort d'un philosophe païen nommé Pérégrinus, sans laisser soupçonner qu'il eût eu rien de commun avec les chrétiens [1]. Nous pouvons donc rejeter comme une invention de Lucien le rôle que ce bizarre personnage aurait joué dans l'Église catholique. Reste la partie vraiment historique, confirmée par Aulu-Gelle, par Philostrate et par Ammien Marcellin [2]. Il exista, en effet, un philosophe cynique, nommé Pérégrinus, qui, n'ayant pu réussir à se faire un nom pendant sa vie, résolut de s'immortaliser par sa mort en se brûlant aux jeux olympiques la 5e année de Marc-Aurèle, 167 ans après Jésus-Christ. Mais en admettant cette particularité, on se demande dans quel but Lucien s'est avisé de broder tout un roman sur un canevas si léger. Or, j'en suis certain, vous n'avez pas eu de peine à remarquer les traits de ressemblance qu'offre la vie de Pérégrinus, telle qu'elle est rapportée par

1. Athen. *legat. pro christianis*, n° 26; Tert., *ad Martyres*, IV, Eus., *Chronique*; Tatien, *Orat. contra Græcos*, 25.

2. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, l. XII, c. 11; Philost., *Vie de Hérode Atticus*, II; Am. Marcel., l. XXIX.

Lucien, avec celle de saint Ignace d'Antioche. Épiscopat en Syrie, emprisonnement pour la foi, concours de chrétiens autour de la prison du captif, députation des villes de l'Asie, épîtres adressées à presque toutes les cités célèbres, rien n'y manque pour rendre l'analogie aussi complète que saisissante. Cela posé, l'attitude de Lucien en face du christianisme explique parfaitement le but qu'il voulait atteindre. Cette humeur satirique qu'il déverse sur toutes les religions, il la tourne contre le martyre chrétien ; et, pour le rendre ridicule, il en fait la caricature. A cet effet, il choisit l'homme que la renommée lui indique comme offrant le type le plus achevé de cet héroïsme qu'il ne comprend pas, saint Ignace d'Antioche ; et mêlant son histoire à celle d'un fou de son temps, il persifle le martyr chrétien dans le philosophe cynique. Le tour était habile, et Voltaire, auquel on a si souvent comparé Lucien, non sans motif, Voltaire n'eût pas mieux fait. Par cette confusion de rôles dans un même personnage, le ridicule qui s'attachait à l'action de Pérégrinus, rejaillissait sur le dévouement des martyrs. Leur constance en face de la mort devenait, par ce rapprochement ingénieux, une vaine ostentation que soutenait le désir de s'immortaliser. Lucien fait de Pérégrinus une sorte de don Quichotte, dont il transporte l'extravagance chez les héros du christianisme; puis, ravi de cette assimilation qui satisfait sa haine, il hausse les épaules de pitié sur la sottise de ces gens qui courent au devant de la mort, pour acheter l'immortalité au prix de leur vie.

Tel est le roman imaginé par le sophiste grec, pour attaquer le martyre chrétien dans la personne de saint Ignace d'Antioche. Écoutons maintenant le saint vieillard, en face de ce scepticisme railleur qui n'entend rien à la grandeur morale. C'est dans l'Épître aux Romains qu'il va exprimer les nobles sentiments qui le portent à faire à Dieu le sacrifice de sa vie.

Pendant que saint Ignace profitait de son séjour à Smyrne pour prémunir les Églises de l'Asie Mineure contre les périls

qui menaçaient leur foi, une pensée le préoccupait vivement. Enflammé du désir de mourir pour Jésus-Christ, il ne craignait qu'une chose, c'est que la couronne du martyre vînt à lui échapper. Aussi, conjurait-il les fidèles, à la fin de ses lettres, de prier Dieu d'agréer son sacrifice. Ce qui l'inquiétait surtout dans l'ardeur de ses espérances, c'était l'Église de Rome. Rien n'indique qu'il ait eu connaissance de quelque démarche projetée par les chrétiens de cette ville, pour obtenir sa délivrance à prix d'argent ou d'une autre manière; mais il redoutait la puissance de leurs prières auprès de Dieu. Leur charité pouvait mettre obstacle à son bonheur. Peut-être les bêtes féroces allaient-elles l'épargner, ou tout autre prodige lui ravir la palme du martyre ! Ignace résolut de prévenir la généreuse intervention de l'Église de Rome. De là, cette fameuse Lettre aux Romains, où l'amour du sacrifice s'élève jusqu'au sublime du sentiment.

Ignace débute par un magnifique éloge de l'Église de Rome, de cette Église qui « préside à toute l'assemblée de la charité. » Ce sentiment de respect et d'admiration pour le Siége dont il proclame la prééminence, éclate dans tout le cours de la Lettre. S'adressant à l'Église « qui enseigne les autres, » il quitte le ton de l'instruction ou de l'exhortation morale qu'il avait employé dans ses Lettres aux communautés chrétiennes de l'Asie Mineure. Il n'a pas besoin de prémunir contre le schisme ou l'hérésie ceux qui sont au centre même de la foi et de l'unité. L'évêque est devenu suppliant : il demande une faveur personnelle à ceux qui le liront, de ne pas entraver par leurs prières l'accomplissement de son sacrifice :

« Je crains, leur écrit-il, votre charité, car elle pourrait me nuire. Il vous est facile de faire ce que vous voulez; pour moi, il me sera difficile de jouir de Dieu, si vous mettez votre zèle à vouloir m'épargner. Non, je ne trouverai plus une pareille occasion pour entrer en possession de Dieu; et vous aussi, vous ne sauriez vous associer à une meilleure œuvre qu'en gardant le silence ; car, si vous vous

abstenez de toute parole, je serai à Dieu; si, au contraire, vous aimez ma chair, il me faudra de nouveau reprendre ma course. Ne m'accordez rien de plus, mais souffrez que je sois immolé à Dieu pendant que l'autel est encore prêt... Jésus-Christ notre Dieu en sera plus glorifié. Ce n'est point par de belles paroles, mais par de grandes actions que le christianisme doit se manifester dans les temps de persécution. Je vous en conjure, ne me témoignez pas une bienveillance inopportune ; laissez-moi devenir la nourriture des bêtes féroces, c'est par elles que j'arriverai à Dieu. Je suis le froment de Dieu : il faut que je sois moulu par la dent des bêtes pour devenir le pain pur du Christ. Caressez plutôt les bêtes, afin qu'elles deviennent mon sépulcre et qu'elles ne laissent rien de mon corps ; de cette manière, je ne serai à charge a personne après ma mort. C'est alors que je serai vraiment un disciple du Christ, quand le monde ne verra plus même mon corps. Suppliez le Christ pour moi, afin que, par de tels instruments, je devienne une hostie digne de lui. Je ne vous commande pas, comme Pierre et Paul : ils étaient apôtres, je ne suis qu'un condamné ; ils étaient libres, je ne suis encore qu'un esclave. Mais quand j'aurai souffert, je serai l'affranchi de Jésus-Christ, et je ressusciterai en lui homme libre. Maintenant que je suis enchaîné, j'apprends à ne rien désirer de terrestre ni de vain. »

Je ne m'étonne pas, Messieurs, que Lucien n'ait pas compris ce langage ni qu'il ait traité d'extravagance cette passion du martyre. Un sceptique, qui bornait toutes ses espérances à cette vie, ne pouvait voir qu'une folie dans ces aspirations ardentes vers un monde invisible . Je ne suis guère plus surpris de voir que le sentiment du sophiste de Samosate ait pu se retrouver dans une classe d'écrivains peu accessibles à tout ce qui dépasse le niveau des vertus naturelles. Un homme brûlant du désir d'entrer en possession de Dieu parla souffrance, et priant en grâce ses frères de ne pas mettre obstacle à ce qu'il appelle son bonheur, un tel homme devait passer à leurs yeux pour un insensé. Cela n'a pas manqué ; et ceux

d'entre les critiques modernes qui ont attaqué les Épîtres de saint Ignace, se sont donné libre jeu à ce sujet. Invraisemblable selon les uns, le sentiment qui a dicté la Lettre aux Romains est, selon les autres, ridicule, absurde, immoral. M. Bunsen, en particulier, s'est signalé sur ce point par l'amertume de ses sarcasmes. Mais d'abord, je me demande si un érudit, jugeant à froid du fond de son cabinet l'héroïsme des premiers martyrs, se trouve dans des conditions bien favorables pour une appréciation large et élevée. Je me demande si cette anatomie psychologique, si fine et si déliée qu'elle puisse être, est bien propre à découvrir le principe de cette vie supérieure, de cette vie surnaturelle qui animait les héros du christianisme naissant ; et s'il n'y a pas quelque naïveté, pour ne rien dire de plus, à vouloir que sous l'empire d'un grand sentiment, d'un sentiment qui les dominait tout entiers, leur langage comme leurs actes, ait eu cette précision géométrique que peuvent affecter les nôtres. Non, Messieurs, ici l'érudition ne sert de rien ; elle peut même servir mal, parce qu'elle peut rétrécir l'esprit et dessécher le cœur. Pour apprécier ces grands sentiments à leur juste valeur, il suffit d'avoir du bon sens et du cœur ; il suffit de comprendre, que dis-je ? de soupçonner ce que c'est qu'aimer, ce que peut devenir dans une grande âme l'amour de Dieu, l'amour de la vérité.

On trouve de l'extravagance dans le langage passionné que l'amour de Dieu dictait au martyr d'Antioche. Mais depuis quand le langage de l'amour est-il sec, froid, compassé, pesant chaque mot, mesurant chaque trait ? Depuis quand l'amour, l'amour vrai, l'amour ardent, porte-t-il dans l'expression de ses désirs, de ses regrets, cette timidité d'allures, ce calcul des limites, cette réserve académique qu'on semble regretter ici ? N'est-ce pas le propre de ce sentiment, le plus profond qu'il y ait dans l'homme, de s'exprimer avec force, de jaillir du cœur comme une flamme libre et vivante, de passer tout entier dans un langage plein de feu, que n'effraient ni l'énergie des mots, ni la hardiesse des images, ni

la vivacité du mouvement ? Si maintenant, en face de cette émotion, de ce jet spontané, de ces saillies de l'âme, vous êtes là, froid et impassible, étranger ou indifférent à ce que vous voyez ou entendez, vous trouverez dans ce langage de l'amour, celui de la folie. Rien ne trouvera grâce devant ce scepticisme glacial qui ne croit pas à la profondeur de l'amour, ou qui cherche à en renfermer l'épanchement dans les limites d'une psychologie sèche et blasée : les saintes ivresses de l'amour maternel lui paraîtront une extravagance non moins que les transports de l'amour divin. Pour quiconque ne veut pas apprécier dans toute son étendue cette puissance d'aimer que Dieu a mise dans l'homme, une mère qui caresse son enfant et qui semble vouloir à force d'amour s'identifier avec lui, fait un acte de folie tout comme saint François d'Assise couvrant de ses baisers l'image du divin crucifié. Si au contraire, vous savez juger des sentiments du cœur humain par votre propre cœur, ce langage et ces actes ne vous étonneront pas: dans ce qui paraît une extravagance à qui ne sait pas aimer, vous trouverez le sublime du sentiment.

Il en est ainsi de l'amour divin, de son langage et de ses actes, envisagés dans le martyre chrétien. Là où une critique dédaigneuse ne voit que folie, la raison chrétienne aperçoit la plus haute expression de la grandeur morale. Car enfin ne concevez-vous pas que Dieu, le vrai, le beau, le bien absolu, puisse produire dans le cœur de l'homme des effets à tout le moins analogues à ceux qu'obtiennent les créatures, c'est-à-dire un amour qui le domine et le remplisse tout entier ; que dans quelques âmes d'élite, cet amour puisse arriver à une passion surhumaine où la persécution, la souffrance, la mort ne comptent plus pour rien ; qu'arrivé à ce degré d'intensité, cet amour surnaturel ne désire plus qu'une chose, l'union avec Dieu, et ne redoute plus qu'un obstacle, ce qui l'éloigne de cette union ? Ne concevez-vous pas que depuis la religion chrétienne, qui est le dogme du sacrifice perpétuellement vivant et en acte, cet héroïsme-là, cet héroïsme le plus grand et le plus beau de tous, ait dû s'établir dans le monde

et gagner bon nombre d'âmes ? Eh bien, Messieurs, supposez cet état de l'homme, où l'amour de Dieu, parvenu à un degré de passion surhumaine, méprise la terre, dédaigne la jouissance, appelle le supplice, désire la mort, pour aspirer à son terme qui est la possession de Dieu ; supposez ce détachement de la vie, complet, absolu, et cette aspiration de toutes les puissances de l'âme vers Dieu : vous avez les saints, vous avez les martyrs, vous avez saint Ignace, cet homme sublime, qui dans le transport de sa foi écrivait aux Romains : « Ne mettez point obstacle à mon bonheur : car je suis le froment de Dieu, et il faut que je sois moulu par la dent des bêtes pour devenir le pain du Christ ! »

Voilà, Messieurs, l'enthousiasme de l'amour divin. Sans nul doute, on peut rire de cela : on a ri de tout, de la vertu, du dévouement, même de l'amour. Déjà, il y a seize siècles, Lucien se moquait du martyre qu'il déclarait une folie. Mais les grands sentiments du cœur humain résistent au sarcasme comme à l'indifférence. Eh mon Dieu ! si pour un moment je voulais faire le personnage de Lucien, je tournerais en ridicule toute espèce de dévouement, en me plaçant au point de vue de l'intérêt personnel. L'amour de la patrie, par exemple, et le sacrifice de la vie, qui, au besoin, en est la conséquence, quoi de plus beau, de plus généreux ! Mais si vous faites abstraction de l'idée de dévouement pour vous renfermer dans le principe de l'égoïsme ou de l'intérêt personnel, quoi de plus extravagant ! « Comment, dirais-je au soldat, vous allez en Crimée, à cinq cents lieues d'ici, vous faire tuer ! Pour qui, et pour quoi ? Pour qui ? Pour des gens qui s'amuseront très-bien pendant votre absence et qui se promèneront fort tranquillement sur les boulevards. Pourquoi ? Pour l'honneur de votre pays après votre mort ? Croyez-moi, restez chez vous. Sans doute, mourir pour la patrie, c'est très bien ; mais vivre pour la patrie, c'est encore mieux. » C'est ainsi, Messieurs, qu'il y a moyen de persifler les plus beaux dévouements ; et depuis Codrus jusqu'à Dassas, nul sacrifice, si héroïque qu'il puisse être, ne tiendra contre cet

égoïsme sceptique, qui substitue le bien-être personnel à l'intérêt général. Eh bien ! pourquoi ce raisonnement est-il faux ? Il est faux, parce que l'égoïsme est faux, parce que l'homme ne vit pas seulement pour lui même, mais pour la société dont il fait partie, pour l'humanité entière. Son existence comme son intérêt personnel disparaît devant l'intérêt général qui est celui de la justice, du droit, de la vérité. Voilà pourquoi, en dépit de tous les sophismes, le dévouement occupe la première place dans le respect et dans l'admiration de tous : les fastes du sacrifice forment la plus grande page dans l'histoire des hommes. Or, en tête de tous les sacrifices, apparaît le martyre chrétien, parce que le martyre chrétien, ce n'est pas le dévouement à un intérêt passager ou local, à une prépondérance politique, à une question de territoire ou de nationalité : c'est le dévouement à quelque chose d'immuable et d'universel, la vérité. C'est ce qui en fait le premier et le plus grand de tous les sacrifices, parce que tout autre bien disparaît ou varie, tandis que la vérité est de tous les temps et de tous les lieux.

Comment donc se fait-il que des idées si simples et si claires soient de nos jours incomprises ou méconnues ? Par quelle étrange aberration ose-t-on traiter de fanatisme ce grand témoignage du sang rendu à la vérité ? Deux choses me semblent expliquer ce défaut d'une appréciation large et étroite. Il y a d'abord dans le monde moderne un amour de la jouissance matérielle, et si le mot était classique, je dirais une passion du confortable, qui n'est nullement propre à nous faire comprendre ce mépris de la souffrance qui distingue le martyre chrétien. Des hommes qui affrontent de grand cœur les bûchers, les chevalets, les bêtes féroces, qui, au milieu des plus affreux tourments, gardent le sourire sur les lèvres et la sérénité sur le front, déroutent complétement des gens qu'une piqûre d'épingle met hors d'eux-mêmes. Alors, pour sa propre satisfaction, on est bien aise d'avoir à son service une monnaie courante, pour se payer soi-même d'un mot tout fait, qu'on trouve sous la main, celui de fana-

tisme. Avec ce mot, tout s'explique : en réduisant dans autrui la force d'âme à la faiblesse d'esprit, on reste soi-même un homme très-courageux, tout en se dispensant de la preuve. Il reste bien quelque difficulté, même après ce mot sacramentel, savoir, cette admirable constance des martyrs au milieu des supplices. On croit se tirer d'embarras en disant que cela blesse le sens humain, que cela n'est pas naturel. J'avoue qu'il y a d'autres choses qui plaisent davantage à la nature, et comme disait un orateur fort spirituel, il est beaucoup plus naturel de boire avec ses amis du vin de Château-Margaux que d'aller se faire bâtonner en Cochinchine pour le salut des âmes. Aussi nous ne disons pas que l'héroïsme des martyrs soit précisément chose naturelle; et à moins de faire intervenir l'action de la grâce, on demeure tout ébahi devant ce grand fait, avec quelques explications psychologiques, qui, s'appliquant à dix-huit siècles et à des millions d'hommes, ont pour moindre défaut, celui de n'être pas sérieuses. C'est pourquoi l'héroïque constance des martyrs sera toujours une des preuves éclatantes de la divinité du christianisme. Mais, je le répète, pour être accessible à cet ordre d'idées, il faut ne point partir de ce principe, que l'homme est sur la terre uniquement pour jouir, partant que le bonheur consiste à se procurer la plus grande somme de jouissance possible. Or, de pareilles théories sont trop répandues de nos jours, pour ne pas troubler le jugement dans les grandes choses de l'ordre moral.

Il est, à mon sens, une deuxième raison qui explique pourquoi des sentiments tels que saint Ignace en exprime dans son Épître aux Romains, choquent bon nombre d'esprits : c'est l'indifférence pour la vérité religieuse. Aujourd'hui, nous ne nous déchirons plus entre nous pour la religion : c'est un progrès sans nul doute, un progrès dû à des motifs très-rationnels; mais parmi ces motifs, il y en a un qui l'est moins, c'est l'indifférence, qui a remplacé l'hostilité. Au XVIe siècle, nos pères se battaient aux cris de « Vive la messe », et de « A bas la messe »; leurs descendants ont arrangé tout cela,

et beaucoup d'entre eux se sont accordés sur la messe en n'y allant plus. Eh bien, cet esprit d'indifférence, qui n'est pas moins coupable que l'esprit de haine, nous porte à méconnaître ce qu'il y a d'admirable dans le fait d'un homme qui confesse la vérité au prix de son sang. Ainsi, tel écrivain qui ne s'étonne pas que les Anglais aillent se faire tuer dans l'Inde pour vendre de l'opium, traitera de fanatique le confesseur ou l'apôtre de la foi qui affronte la mort pour la cause de la vérité. Cela prouve qu'un ballot de marchandises parle plus à son cœur qu'une doctrine religieuse ou morale. Vous concevez, Messieurs, qu'avec de pareilles idées, une telle indifférence pour la vérité, il est impossible de voir dans l'Épître de saint Ignace autre chose que de la folie. Mais aussi quelle petitesse de vues et quelle étroitesse de sentiments dans ces appréciations ! Est-ce que la vérité n'est pas le plus grand bien de l'homme, le plus bel apanage de l'humanité ? Est-il un sacrifice qui doive lui coûter ou lui sembler pénible, lorsqu'il s'agit de la propager ou de la défendre ? Est-ce lui rendre un trop grand hommage que de la confesser à haute voix en lui restant fidèle jusqu'à la mort ? Et, s'il est pour l'homme un devoir sacré, n'est-ce pas cette fidélité inébranlable à ce qui fait sa grandeur et sa dignité ? Le scepticisme seul peut trouver étrange ce sacrifice de la vie que l'homme fait à la vérité; mais pour quiconque estime que la vérité, la vertu, la religion ne sont pas de vains mots, mais les plus grands biens de l'homme, les plus hautes réalités de la vie, le martyr chrétien a écrit de son sang la plus belle page du dévouement.

Mais, me dira-t-on, l'évêque d'Antioche ne dépasse-t-il pas les limites que la foi assigne au désir de s'unir à Dieu par le sacrifice de la vie ? N'y a-t-il pas dans l'exaltation de son âme, dans cet enthousiasme du martyre, quelque chose d'excessif qui ressemble au sentiment d'un homme cherchant à se soustraire au devoir par la mort qu'il souhaite ? Non, telle n'est pas la pensée qui lui dicte ces paroles brûlantes d'amour que nous venons d'entendre. Sans doute, Ignace

aspire de toutes les forces de son âme vers cette union avec Dieu qui est le terme de ses espérances. Il craint que le Seigneur ne le juge pas digne de cette grâce du martyre qu'il souhaite ardemment. C'est pourquoi il écrit aux Romains :

« Que me servirait-il de jouir de toutes les délices de ce monde et de posséder tous les royaumes de la terre ? Il m'est plus glorieux de mourir pour Jésus-Christ que de commander à l'univers entier. C'est celui qui est mort pour moi que je cherche, celui qui est ressuscité pour moi que je veux. Je dois être enfanté à une vie nouvelle. Pardonnez-moi, mes frères ! ne m'empêchez pas de vivre en voulant m'empêcher de mourir. Je désire être à Dieu; ne me livrez pas au monde. Laissez-moi courir vers cette pure lumière : quand j'y serai parvenu, je deviendrai l'homme de Dieu. Laissez-moi la liberté d'imiter les souffrances de mon Dieu. Celui qui a Dieu dans son cœur comprendra ce que je désire, il aura pitié de moi, car il sait quels liens m'enchaînent. Mon amour a été crucifié, et le feu qui m'anime ne peut souffrir aucun aliment terrestre; mais l'Esprit qui est en moi, me parle intérieurement et me dit : Viens vers ton Père. Aucune nourriture corruptible, nulles délices mondaines ne peuvent me satisfaire. Ce que je désire, c'est le pain de Dieu, le pain céleste, le pain de vie qui est la chair de Jésus-Christ le Fils de Dieu; ce que je désire c'est le breuvage de Dieu, le sang de Celui qui est la charité incorruptible et la vie éternelle. »

Certes, Messieurs, jamais âme humaine n'a jeté vers le ciel de soupirs plus enflammés, et je n'ai pas besoin de vous faire remarquer quelle haute éloquence il y a dans ce lyrisme de l'amour divin qui déborde sous la plume d'Ignace. Mais, si le saint vieillard souhaite la mort parce qu'elle doit l'unir à Dieu, il la souhaite également parce qu'elle va profiter à ses frères. C'est pour eux, pour les fortifier dans la foi, qu'il donne sa vie, comme il l'écrit à Polycarpe [1]. Sa mort leur sera d'une plus grande utilité que n'aurait pu être une vie

1. *Ep. à Polyc.*, VI

plus longue. Car, dit-il aux Romains, ce que le chrétien doit montrer dans les temps de persécution, ce n'est pas de l'éloquence, mais de la force, de la fermeté. Grande et belle idée qu'un siècle plus tard saint Cyprien exprimera dans cette phrase énergique: *non magna loquimur, sed vivimus!* C'est qu'en effet, rien n'était plus instructif pour les chrétiens et les païens eux-mêmes que ce témoignage du sang rendu par les martyrs aux vérités de la foi. Quel exemple pour les fidèles que cette constance de leurs évêques, des Ignace et des Polycarpe, en face de la mort ! Quel autre enseignement eût pu égaler celui-ci en force et en clarté ? Et pour les païens, quelle preuve de la divinité du christianisme ! Ces millions d hommes de tout âge et de toute condition qui font à Dieu le sacrifice de leur vie, qui tombent tour à tour pour la cause de leur foi, qui, placés entre l'apostasie et les supplices, se retranchent dans l'asile inviolable de leur conscience et n'en sortent que pour confesser à haute voix le Dieu qu'ils adorent; cette lignée d'hommes nouveaux qui, au milieu des tourments, n'opposent à leurs bourreaux dont ils lassent la fureur que le calme de la patience et la sérénité du devoir ; qui enfin, au sortir d'un vie qu'ils abandonnent sans faiblesse comme sans ostentation, ne trouvent sur leurs lèvres et dans leur cœur qu'une prière pour leurs tyrans et une bénédiction : quel spectacle pour le paganisme ! Et ne concevez-vous pas que Tertullien ait pu dire aux magistrats romains: Vos cruautés sont inutiles : c'est un attrait de plus pour notre religion. Plus vous nous moissonnez, plus nous nous multiplions, et le sang de nos martyrs est une semence de chrétiens[1] ? »

Je veux bien, Messieurs, que parmi les païens il se soit trouvé des hommes qui, à l'exemple de Lucien, riaient de ce spectacle, des sceptiques railleurs qui, ne comprenant pas le principe de ce sacrifice, tournaient en ridicule ceux qui l'accomplissaient. A leurs yeux, Ignace et Polycarpe étaient d'autres Pérégrinus qui cherchaient la célébrité dans une

1 *Apolog.*, L.

mort violente. Mais quel attrait, quelle force de persuasion dans ce dévouement pour les âmes droites et honnêtes que le sophisme n'égarait pas ! Comment ! à une époque de l'histoire, la plus triste de toutes, au milieu d'une société la plus dégradée qui fût jamais, où les caractères étaient sans nerf et les âmes sans dignité, du sein d'un peuple dont Juvénal résumait en deux mots les basses inspirations : *panem et circenses !* du pain et des spectacles ! du sein, dis-je, d'un tel peuple, voilà que tout à coup des légions d'hommes surgissent, non pas sur un point de la terre, mais dans toutes les parties du monde; non pas dans une classe particulière, mais dans tous les rangs de la société, des hommes qui déploient au service d'une doctrine une force d'abnégation et une grandeur d'âme dont l'histoire n'offrait pas d'exemple ! En vérité, il fallait fermer les yeux à l'évidence, ou reconnaître qu'une séve divine avait ravivé les âmes, et que pour relever si haut la nature humaine tombée si bas, il fallait un autre levier que le bras de l'homme et un autre point d'appui que la terre !

Telle était la portée du martyre d'Ignace et de ceux qui marchaient sur ses pas. A l'âge où il était parvenu, le saint vieillard pouvait donc désirer la mort de toute l'ardeur de son âme, comme l'acte le plus fécond qui pût terminer sa carrière. Sans doute, il y avait à cette époque des hommes qui ne se faisaient pas scrupule de chercher la mort pour se débarrasser d'un fardeau qui leur semblait trop lourd ; mais ces hommes-là ne se trouvaient pas dans les rangs du christianisme : ils appartenaient à une philosophie trop vantée qui inspirait leur conduite; et rien ne me paraît plus propre que leur lâcheté à faire ressortir l'intrépidité des martyrs chrétiens. Cette philosophie dont je parle avait émis de belles maximes. Elle aussi prêchait la force d'âme, la constance au milieu de l'adversité, la résignation dans la souffrance. A l'entendre, le sage formé par ses leçons devait se montrer supérieur aux événements, et rester inébranlable sous les ruines du monde entier. Mais après avoir tracé cet idéal d'une

vertu forte et courageuse, elle avait fini par une lâcheté. Elle avait dit à son sage : Si la vie te pèse, si le malheur t'écrase, si la tyrannie t'opprime, tu peux échapper à ta destinée par un acte souverain de ta volonté : une porte te reste ouverte: à toi de marquer le moment où il te plaira d'en franchir le seuil. Le suicide, telle avait été la conclusion du stoïcisme: et depuis Caton jusqu'à Thraséas, les plus illustres adeptes de cette orgueilleuse école avaient déserté leur poste sans attendre l'ordre de la Providence. Lâcheté impie qui croit se venger des hommes et des événements et qui ne fait que se tromper elle-même par l'illusion d'une fermeté théâtrale sans force ni grandeur !

Quelle distance, Messieurs, de cette lâcheté fébrile à la grandeur d'âme qui distingue le martyre chrétien ! Lui aussi ne craint pas la mort ; mais il ne la devance point par un calcul égoïste : il l'attend avec calme. Souffrir pour la foi, pour la vérité, c'est son désir et son espérance ; mais sa vie est dans les mains de Dieu. Le sacrifice est une grâce qu'il accepte à deux genoux ; il ne s'arroge pas le droit d'en déterminer la forme ni le moment. Il est là, sans crainte et sans faiblesse, attendant qu'il plaise à Dieu d'agréer son témoignage. Un orgueil insensé poussait le stoïcien à disposer d'une vie qui ne lui appartenait pas ; le martyr obéit à Dieu, en lui rendant une âme pure qui refuse de trahir sa foi. Caton se donne la mort pour ôter à César l'occasion d'exercer la clémence : quel pitoyable motif ! Silanus, dit Tacite, ne veut pas laisser à ses ennemis la gloire de le frapper [1]. Quelle vanité puérile ! Comme tous ces faux grands hommes, tous ces héros de théâtre, avec leurs vertus de parade ; comme tous ces stoïciens de l'ancienne Rome, qui cherchent dans une destruction criminelle la satisfaction de l'orgueil ou de la haine, paraissent faibles et lâches en regard des Ignace et des Polycarpe ! Chez ces derniers nulle parole hautaine, nul sentiment de mépris ou de haine pour leurs persécuteurs, nul

1 « Ne reliqueret percussoribus gloriam ministerii » *Annal.*, XVI, 9.

retour sur soi-même, point de cette pose dédaigneuse, de cette enflure factice, de ces laborieux apprêts d'une fermeté qui vise à l'effet ; mais une résignation simple, douce, forte, un effacement complet de soi-même devant la grande cause de Dieu et de la foi, un dévouement qui s'oublie, une grandeur qui s'ignore ! Voilà le véritable héroïsme ; et il semble que par une permission divine, ces deux grands phénomènes de l'ordre moral, le suicide philosophique et le martyre chrétien, se soient produits à un même moment de l'histoire, et sur un même point du monde, pour opposer aux défaillances de la nature dans l'acte le plus coupable, la force de la grâce dans son plus beau triomphe.

Ce n'est pas, Messieurs, que le martyre chrétien n'ait eu dans l'histoire de l'humanité quelque précédent qui s'en approche sans pouvoir l'égaler ; et il n'est guère possible d'étudier ce grand acte dans la vie de l'Église, sans du moins se reporter par la pensée vers la mort de l'homme le plus vertueux qu'ait possédé l'antiquité païenne, la mort de Socrate. Mais c'est précisément ce parallèle qui fait ressortir l'héroïsme surnaturel qui distingue le martyre chrétien. Dieu me garde de vouloir rapetisser le moins du monde le caractère de la mort de Socrate. Ce n'est plus ici un stoïcien qui s'ouvre les veines par lassitude de la vie ou pour échapper à Néron : c'est un homme condamné injustement pour ses doctrines et attendant avec calme l'exécution de la sentence. Je dis injustement, parce que je ne puis voir qu'un jeu de l'imagination dans les efforts faits de nos jours par un brillant écrivain pour mettre la légalité du côté des accusateurs de Socrate, Mélitus, Anytus et Lycon. Socrate ne rejetait nullement les dieux de l'État, comme on le lui reprochait ; c'était là même de sa part une condescendance coupable que saint Paul blâme vivement dans la conduite des anciens philosophes. « Connaissant Dieu, dit l'Apôtre, ils ne l'ont pas glorifié, mais ils ont tenu la vérité de Dieu captive ; en sorte qu'ils sont inexcusables. » Dans ses discours rapportés par Xénophon, Socrate n'excluait pas le culte des dieux de son enseignement monothéiste, et ses

derniers moments nous le montrent fidèle à cette contradiction. Une telle accusation ne pouvait donc être qu'un prétexte pour le perdre. Son véritable crime, aux yeux de ses ennemis, c'était d'avoir démasqué les manœuvres des sophistes, des démagogues et d'avoir censuré leurs vices au nom d'une morale élevée : ils ne pouvaient lui pardonner son action sur la jeunesse qui, grâce à ses leçons, allait échapper à leur domination. De là cette haine ardente et aveugle qui ne fut assouvie que par sa mort. Socrate est donc tombé pour une grande et noble cause, dans une lutte généreuse avec des sceptiques sans vertu ni croyance. Il y a sans nul doute une différence radicale entre la mort de Socrate et le martyre chrétien : et c'est par inadvertance seulement qu'on pourrait les confondre dans un même principe. Socrate n'est pas un martyr dans le sens propre du mot, parce qu'il n'est pas un témoin ; car nul ne témoigne dans sa propre cause : Socrate est tombé pour un système à lui, pour des opinions personnelles. Au contraire, le martyr chrétien rend témoignage à des faits qui se sont passés en dehors de sa volonté, à des doctrines qu'il n'a pas imaginées, mais reçues : c'est ce qui donne à son témoignage un grand poids, parce qu'il est désintéressé ; et voilà pourquoi Pascal a pu dire en parlant des martyrs : Je crois des témoins qui se font égorger. Mais, bien qu'il faille tenir compte de cette différence de principe, il y a dans l'attitude de Socrate en face de la mort une incontestable grandeur. Ses derniers moments sont empreints d'une majesté, d'un calme solennel qu'on ne se lasse pas d'admirer. C'est peut-être le suprême effort de la nature humaine en dehors du christianisme. Et pourtant, si vous comparez les discours que Xénophon lui fait tenir à l'Épître de saint Ignace aux Romains par exemple, quel contraste et quelle distance ! Il est vrai, Socrate disserte avec ses amis sur l'immortalité de l'âme : je ne veux pas abuser du coq d'Esculape pour douter qu'il se consolât par l'espérance d'une vie meilleure. Mais au milieu de ces aspirations un peu vagues vers le beau et le bien, quelle vulgarité aux yeux

d'un chrétien dans le discours qu'il tient à Hermogène, pour lui prouver que la mort est un gain :

« Si je vis, ne serai-je pas forcé de payer le tribut à la vieillesse ? Ma vue s'affaiblira, mon oreille deviendra moins sensible, mon intelligence perdra chaque jour de sa force ; je serai lent à comprendre, ce que j'aurai appris s'oubliera facilement, et je serai privé dès lors de tous les avantages qui auparavant auront fait mon bonheur. Si je n'ai pas le sentiment de ce déclin, j'aurai cessé de vivre ; que je m'en aperçoive, je traînerai une vie triste et malheureuse [1]. »

La conclusion de ce discours se résume à dire qu'il est plus avantageux pour Socrate de mourir que de rester en vie. Vous avez beau parcourir les Actes des Martyrs, jamais vous n'y trouverez l'expression de pareils sentiments ; jamais vous ne surprendrez sur les lèvres d'un martyr chrétien un calcul basé sur les inconvénients de la vieillesse. Comme Socrate à Hermogène, saint Ignace dit aux Romains que pour lui le martyre est un gain. Mais, est-ce parce que ses dents vont commencer à branler, que sa vue va s'affaiblir avec l'âge et son oreille devenir moins fine, que sa mémoire et son intelligence vont se trouver en défaut ?... La question n'est point sérieuse. Dans l'esprit d'un martyr, de pareils motifs ne sauraient entrer en ligne de compte. Si l'évêque d'Antioche souhaite le martyre, ce n'est point pour être délivré du fardeau de la vieillesse, c'est afin d'être uni à Dieu, l'objet de son amour, de le voir face à face, de le posséder éternellement ; c'est parce que la terre lui semble vile en regard de cet océan de vie et de bonheur dans lequel il désire se plonger. Voilà qui est grand, qui est digne d'inspirer le sacrifice de la vie. Je m'en voudrais, Messieurs, si je cherchais le moins du monde à tourner Socrate en ridicule, cet homme dont j'estime si fort le noble caractère. Je désire uniquement vous montrer que la nature humaine ne fait que bégayer là où la grâce dicte à l'homme les sentiments les plus

1. Xénophon, *Mém. sur Socrate*, l. IV, c. VIII.

élevés : l'héroïsme des martyrs chrétiens est d'un ordre à part d'un ordre surnaturel, et rien ne l'égale dans l'histoire de l'humanité. Il y a plus d'élévation dans cette autre partie du discours de Socrate :

« Je mourrai injustement ! Eh bien, la honte de ma mort rejaillira sur mes bourreaux. Car, si l'injustice est une chose honteuse, comment ne serait-il pas honteux de la commettre : Et quelle honte y a-t-il pour moi d'avoir été la victime de l'ignorance et de l'injustice ? En portant mes regards sur l'antiquité, je ne vois pas que la même renommée se partage entre les oppresseurs et les opprimés. Oui, j'en suis certain, les hommes honoreront ma mémoire ; ils n'auront pas les mêmes sentiments pour Socrate et pour ses persécuteurs. Ils me rendront toujours ce témoignage que jamais je ne fus injuste envers personne ; que loin d'être un corrupteur j'ai travaillé constamment à rendre meilleurs ceux qui m'ont fréquenté. »

Ne soyons pas injustes dans l'appréciation de ces sentiments. Le dogme de la vie future était trop incertain aux yeux des Grecs, pour que la gloire humaine ne dût pas être le mobile suprême de leurs actions. Socrate en appelle à la postérité, du jugement inique qui le condamne au supplice, et ce n'est pas sans raison ; la postérité cassera cette sentence de la haine. Mais, c'est surtout au tribunal de Dieu que l'homme doit appeler de l'injustice ou de la cruauté de ses semblables. Là est le jugement infaillible et la vraie récompense. Qu'importe au martyr chrétien que les hommes puissent honorer sa mémoire, qu'ils fassent un peu plus ou un peu moins de bruit autour de son nom ? Ce souci de l'immortalité terrestre, c'est encore le plus souvent de la faiblesse. Oublié des hommes, il vivra dans le sein de Dieu ; cela lui suffit. Il a accompli son devoir, il n'a pas trahi sa foi, il s'est dévoué pour elle jusqu'à la mort : peu lui importe que les hommes rendent témoignage à sa constance. La vérité est en soi une trop grande chose, pour qu'il ne faille pas sacrifier pour elle sans retour sur soi-même, et

Dieu est trop juste pour ne pas égaler la récompense au mérite. Voilà le raisonnement de l'homme qui puise dans les motifs de la foi la force de confesser la vérité aux prix de son sang.

Je m'arrête, Messieurs. Aussi bien ce parallèle est-il trop saisissant pour qu'il soit nécessaire de le développer plus au long. Le martyre chrétien est, dans l'ordre moral, un phénomène surnaturel dont rien n'approche dans l'histoire de l'humanité ; et si j'ai analysé avec quelque peu d'étendue les sentiments qu'exprime saint Ignace dans l'Épître aux Romains, c'est que l'idée du sacrifice y apparaît dans sa plus haute réalité. Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble que rien ne serait utile aux hommes de notre époque comme l'étude et le voisinage de ces héros du christianisme naissant. Grâce à Dieu, depuis les Ignace et les Polycarpe, les temps sont bien changés ; la religion chrétienne n'a pas seulement conquis son droit de cité dans le monde ; elle le gouverne par sa doctrine et par ses préceptes. Mais, comme nous disions tout à l'heure, on ne peut se dissimuler qu'il n'y ait aujourd'hui peu de fixité dans les principes et une grande mollesse dans les convictions. L'esprit moderne est d'une souplesse telle qu'il s'accommode facilement du pour et du contre, selon qu'il trouve quelque intérêt dans le changement. De là ces variations, cette mobilité de conduite, ces transactions dans des matières qui n'en comportent pas, cette tolérance excessive, qui, passant de l'ordre civile dans l'ordre intellectuel, aboutit à un pur scepticisme : toutes choses enfin, qui accusent peu de fermeté dans les caractères et beaucoup d'indifférence pour la vérité. Eh bien, l'exemple de ces hommes de l'Église primitive, dont les tourments les plus cruels ne pouvaient ébranler le courage ni faire fléchir les convictions, me paraît éminemment propre à relever les caractères et à retremper les âmes. Sans aller jusqu'à l'héroïsme comme eux, ce qui est toujours rare, il est impossible qu'en étudiant leur vie et leurs actions, on ne se sente pas pénétré d'un plus grand

respect pour la vérité et d'une plus vive ardeur pour en soutenir les droits. C'est d'eux, en effet, et du divin Maître qui inspirait leur conduite, que date dans le monde cet attachement au vrai et au bien qui fait la noblesse de l'âme ; et si depuis cette mémorable époque, le genre humain est entré en possession de ces grandes choses qui ne périront plus : le respect de la dignité humaine, l'inviolabilité de la conscience, la liberté du vrai et la liberté du bien ; si depuis ce moment là, en dépit des passions humaines qui survivent à tout, il n'est plus donné à une puissance quelconque d'étouffer la doctrine dans les étreintes de la force, nous le devons après Dieu à ces hommes héroïques qui ont écrit avec leur sang, sur le berceau du monde chrétien, les droits immortels de la vérité.

DIX-NEUVIÈME LEÇON

L'éloquence pastorale dans l'Épître de saint Ignace à saint Polycarpe. L'évêque chrétien, chef de la communauté spirituelle et directeur des âmes. — Tableau de sa vie et résumé de ses devoirs. — L'idéal de l'évêque réalisé dans saint Polycarpe. — Son Épître aux Philippiens. — Caractère moral de cette exhortation écrite. — Son importance dogmatique. — L'authenticité du Nouveau Testament garantie par les écrits des Pères apostoliques. — Les Évangiles et les écrits des apôtres cités par les Pères de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle. — Système d'Augusti, de Planck et de Wegscheider sur les prétendues divergences doctrinales qui auraient existé entre saint Pierre, saint Paul et saint Jean. — Les écrits des Pères apostoliques prouvent une identité parfaite de vues et de doctrines dans l'enseignement des divers apôtres. — Importance particulière des Épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe sous ce rapport.

Messieurs,

L'Épître de saint Ignace aux Romains nous a offert l'idée du martyre chrétien dans sa plus haute expression, de même que les cinq Lettres de l'évêque d'Antioche aux Églises de l'Asie Mineure nous avaient présenté le principe catholique dans sa formule la plus rigoureuse. Avec l'Épître à saint Polycarpe, nous entrons dans un nouvel ordre de pensées : c'est l'idéal d'un évêque, tracé dans une exhortation pastorale, à l'imitation des Épîtres de saint Paul à Tite et à Timothée.

Pendant son séjour à Smyrne, le saint martyr avait pu admirer le zèle avec lequel Polycarpe administrait l'Église de cette ville. Arrivé à Troade, il avait profité de quelques instants de répit que lui laissaient ses gardiens, pour témoigner aux fidèles de Smyrne combien ils l'avaient édifié par la vivacité et la constance de leur foi. Mais cette lettre adressée à la communauté entière, avait un caractère trop général, pour qu'il ne dût pas éprouver le besoin d'écrire en parti-

culier à l'évêque, qu'une sainte amitié unissait à lui depuis de longues années. D'ailleurs, un autre motif le portait à faire cette démarche. Au milieu des épreuves de sa captivité, Ignace n'oubliait pas son troupeau, dont la persécution le tenait séparé ; aussi ne manquait-il jamais de le recommander aux prières des fidèles auxquels il s'adressait. Ayant appris à Troade que l'Église d'Antioche avait recouvré la paix, il désirait que les diverses communautés de l'Asie Mineure fissent acte de fraternité chrétienne, en félicitant leur sœur aînée de la tranquillité qui lui était rendue. Ce vœu qu'il manifeste aux Smyrniens et aux Philadelphiens, il l'exprime d'une manière toute spéciale à saint Polycarpe : à lui, d'organiser cette députation de la charité qui consolera l'Église d'Antioche de son long veuvage. Touchant témoignage de cet esprit de fraternité qui animait les premiers chrétiens, et leur faisait voir dans la destinée de chacun le bonheur ou le malheur de tous ! C'est à cette occasion que le vieil athlète de la foi, rompu aux exercices du ministère, laisse à son jeune confrère dans l'épiscopat une série de conseils, qui forment un véritable code de direction pastorale.

Si parmi les plus belles créations morales du christianisme, il en est une qui ait été féconde pour la régénération des âmes, c'est celle de l'évêque chrétien. Déjà saint Paul en avait tracé le type dans les deux Épîtres que je viens de nommer. Cet idéal, saint Ignace le reproduit en le développant, dans sa Lettre à saint Polycarpe. Conserver l'unité de la foi dans l'assemblée des fidèles ; résister aux attaques de l'erreur comme l'enclume sous les coups qui la frappent ; gouverner la barque spirituelle comme le pilote qui observe les vents et brave la tempête ; unir à la prudence du serpent la simplicité de la colombe ; assurer par tous les moyens le bien qu'on doit produire et tolérer dans la charité le mal qu'on ne peut empêcher ; distribuer sans relâche le pain de la parole, et joindre au ministère de la prédication celui de la prière ; se dévouer au soulagement de ce qu'il y a de moins heureux et de plus délaissé, les pauvres, les veuves, les es-

claves ; veiller au bon ordre des familles en inculquant aux époux leurs devoirs réciproques, et entourer de sollicitude la condition virginale, cette fleur de la perfection chrétienne : tel est, Messieurs, dans ses traits principaux, le tableau de la vie d'un évêque, que trace le martyr d'Antioche. En s'adressant aux Églises de l'Asie Mineure, il avait surtout envisagé l'évêque comme gardien de la foi ; ici, il se considère comme directeur de la vie morale.

C'est dans cette direction des âmes que consiste, en effet, une des principales fonctions du ministère ecclésiastique, et la divine sagesse du christianisme éclate sur ce point comme en toutes choses. Ce serait connaître bien peu la nature humaine, que de lui attribuer le pouvoir de se suffire à elle-même pour la conduite de la vie. Il en est du devoir comme des croyances : livré à lui seul, sans secours extérieur, l'homme n'éprouve pas moins de difficulté à pratiquer le bien qu'à connaître le vrai. Il a besoin d'être soutenu et dirigé dans les voies de la vertu comme dans celles de la vérité ; ses actions exigent une règle extérieure et vivante aussi bien que sa pensée. Pas plus que l'esprit, la conscience ne se forme ni ne se développe de soi, et lors même qu'on la suppose droite et bien formée, elle ne peut se passer d'une direction extérieure, qui est pour elle une lumière et une force. Ne croyez pas, Messieurs, que pour soutenir l'âme contre elle-même, contre son ignorance et sa faiblesse, il suffise de placer devant elle le texte de la loi, si net et si précis qu'il puisse être ; car il s'agit pour elle de s'en faire l'application, et c'est ici que naissent les doutes et les difficultés. Que de motifs ne peut elle pas se créer pour se dispenser d'accomplir la loi morale, et quelle source d'illusions dans les influences diverses que peuvent exercer sur elle le préjugé, l'intérêt, la passion ! C'est pourquoi il faut à tout homme, même au plus vertueux, une direction pour ainsi dire impersonnelle et désintéressée, qui le retienne sans cesse et malgré lui dans la ligne du devoir. Et remarquez-le bien, cette direction, si elle n'était que générale, ne répondrait pas à tous les besoins de

l'âme humaine. Assurément, ce serait déjà une institution féconde que cet enseignement extérieur interprétant la loi morale et la tenant élevée au-dessus des caprices de la volonté individuelle. Mais, pour que l'homme ne s'égare pas dans ses voies, il faut de plus que la direction le suive dans le détail de la vie, et qu'elle porte la lumière et la force là où l'intérêt et les passions produisent l'aveuglement et la faiblesse. C'est sur ce principe inattaquable qu'est fondé le ministère chrétien de la direction des âmes. Le rationalisme qui, dans un but de liberté apparente, supprime toute autorité entre l'esprit et la vérité, entre la volonté et la loi morale, méconnaît complétement la constitution de la nature humaine. L'homme moral ne se forme pas tout seul : lorsqu'il s'agit de se faire l'application de la loi, il ne trouve pas dans son propre jugement assez de calme ni d'impartialité, pour pouvoir se passer de tout contrôle extérieur. Ce qui le prouve, c'est le trouble et la perplexité où le jette l'absence d'une direction qui seule peut lui assurer le repos et la paix. Dès lors, quoi de plus rationnel qu'une institution divinement établie pour interpréter la loi morale en l'appliquant aux diverses situations de la vie ? Cette surveillance ou cette intendance des âmes, car le mot évêque a cette signification, trouve son fondement psychologique dans l'observation de l'âme humaine, comme elle prend son origine dans la révélation divine.

Ce besoin de direction pour les âmes, la philosophie ancienne l'avait senti plus d'une fois. Sénèque, en particulier, avait essayé de ce ministère dans ses Épîtres à Lucile, où il dicte à son ami une série de conseils souvent empreints d'une grande sagesse. Mais, sans parler de l'imperfection d'une morale qui n'avait pour sanction qu'une immortalité douteuse, quelle efficacité pouvait avoir la parole d'un homme auquel on demandait, comme le fait Suilius dans Tacite, par quelle philosophie, par quelle morale il avait, en quatre ans de faveur, amassé trois millions de sesterces ; et, si c'était réduire sa théorie en pratique que d'épier dans Rome

les testaments, de circonvenir les vieillards sans enfants, d'accabler l'Italie et les provinces d'usures énormes ? Quelle pouvait être l'influence d'un moraliste que Dion Cassius accuse d'avoir excité Néron au meurtre de sa mère, auquel Tacite lui-même ne peut s'empêcher de laisser une grande part dans cet affreux parricide, qui enfin, après avoir écrit un traité sur la clémence, fait reléguer Suilius dans les îles Baléares et veut étendre sa vengeance jusqu'au fils de son ennemi ? Évidemment, Messieurs, de pareils hommes ne pouvaient réformer leur siècle. Quel contraste entre ces rhéteurs, qui démentaient par l'exemple ce qu'enseignaient leurs écrits, et les docteurs de la nouvelle religion ! Eux aussi se présentaient pour diriger les âmes dans la voie du bien ; mais à l'efficacité d'une morale appuyée sur un dogme certain, ils joignaient l'ascendant personnel d'une vie sainte. Pauvres et aimant la pauvreté, pleins de mépris pour les jouissances de la terre qui leur semblaient indignes d'occuper leur âme, sobres jusqu'à se priver du nécessaire, austères sans affectation, ils ne vivaient que pour autrui ; ils n'avaient qu'une passion, celle de se sacrifier pour Dieu et pour leurs frères. Il était impossible que la parole chrétienne, tombant de la bouche de tels hommes, ne fît impression sur les âmes, et qu'après avoir résisté à la sévérité de leur doctrine, elles ne finissent par chercher auprès d'eux cette direction morale que la philosophie humaine était impuissante à donner.

Polycarpe réunissait au suprême degré les qualités et les vertus qui doivent distinguer l'évêque chrétien ; il réalisait dans sa vie cet idéal du pasteur des âmes, dont saint Ignace exprime les principaux traits dans la Lettre qu'il lui adresse, à la veille de son martyre, comme le testament de l'amitié. A la vérité, le voile qui enveloppe les premières années de saint Clément et de saint Ignace, s'étend à la jeunesse de l'évêque de Smyrne. Ce que nous savons par le témoignage de saint Irénée et d'Eusèbe, c'est qu'il avait vécu dans la familiarité des apôtres, dont il était le disciple. Tertullien et saint Jérôme ajoutent que saint Jean lui-même l'avait établi évêque

de Smyrne [1]. Le peu de détails que saint Irénée nous fournit à ce sujet, méritent d'autant plus de confiance que dans sa jeunesse il avait connu saint Polycarpe et conversé avec lui ; et rien ne saurait mieux nous faire comprendre de quelle haute vénération l'Église primitive entourait ce grand homme, que ce fragment d'une lettre adressée par l'évêque de Lyon à Florin :

« J'étais encore bien jeune quand je vous ai vu dans l'Asie Mineure auprès de Polycarpe. Alors, vivant avec éclat à la cour, vous faisiez tous vos efforts pour acquérir l'estime du saint évêque. Car je me souviens mieux de ce qui se passait alors que de tout ce qui est arrivé récemment. Les choses apprises dans l enfance se nourrissant et croissant en quelque sorte dans l'esprit avec l'âge, ne s'oublient jamais ; de sorte que je pourrais dire le lieu même où était assis le bienheureux Polycarpe, lorsqu'il prêchait la parole de Dieu. Je le vois encore entrer et sortir: sa démarche, son extérieur, son genre de vie, les discours qu'il adressait à son peuple, tout est gravé dans mon cœur. Il me semble encore l'entendre nous raconter de quelle manière il avait conversé avec saint Jean et plusieurs autres qui avaient vu le Seigneur lui-même, nous rapporter leurs paroles, et tout ce qu'il avait appris touchant Jésus-Christ, ses miracles et sa doctrine, de ceux-là mêmes qui avaient pu voir le Verbe de vie. Polycarpe nous répétait littéralement leurs paroles, et ce qu'il disait était en tout point conforme à l'Écriture sainte. Dès lors j'écoutais toutes ces choses et je les gravais non sur des tablettes, mais dans le plus profond de mon cœur. Je puis donc protester devant Dieu que si cet homme apostolique avait entendu parler de quelque erreur semblable aux vôtres, il se serait à l'instant même bouché les oreilles et il aurait témoigné son indignation par ce mot qui lui était familier : Mon Dieu, à quels jours m'aviez-vous réservé [2] ! »

1. S. Irénée *adv. Hæres.*, III, 3 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 36 ; Tertul., *de Præscript.*, 32 ; S. Jérôme, *de Viris illust.*, c. XVII

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 20.

Ces paroles nous montrent que saint Irénée avait été disciple de saint Polycarpe, comme l'évêque de Smyrne lui-même s'était formé à l'école de saint Jean. Elles attestent également que la tradition orale passait des apôtres à leurs disciples, et de ceux-ci aux évêques postérieurs, sans la moindre interruption, comme un courant parallèle à celui de la tradition écrite ou de l'Écriture sainte. Vers l'année 162, nous retrouvons saint Polycarpe à Rome traitant avec le pape Anicet quelques points de discipline, comme la célébration de la Pâque; et cette présence à Rome d'un évêque que saint Jérôme appelle « le primat de toute l'Asie », prouve sans nul doute la suprématie qu'exerçait l'Église de cette ville dès les premiers temps du christianisme. Bien que les chrétiens de l'Asie Mineure ne s'accordassent pas avec ceux de l'Occident sur le jour auquel il fallait célébrer la Pâque, aucune mésintelligence ne s'éleva entre Anicet et Polycarpe; le pape pria même l'évêque de Smyrne de célébrer les saints mystères à sa place, en signe de communion fraternelle. « Un jour, dit saint Irénée, que Polycarpe rencontra l'hérésiarque Marcion dans les rues de Rome, celui-ci lui demanda s'il le connaissait. — Oui, lui répondit l'évêque, je te connais pour le premier-né de Satan ». Ces rares détails que l'histoire nous transmet sur le disciple de saint Jean, suffisent pour nous prouver que son activité apostolique égalait celle de saint Ignace. Il ne nous reste toutefois qu'un monument écrit de son zèle pour la foi, c'est l'Épître aux Philippiens. Ses autres lettres, dont parle saint Irénée, adressées, les unes aux Églises voisines, les autres à divers particuliers, ne sont pas arrivées jusqu'à nous.

Parti de Troade, saint Ignace était arrivé à Philippes. Les chrétiens de cette dernière ville avaient fait au saint martyr l'accueil que méritaient son caractère et ses vertus. Avant de les quitter, l'évêque d'Antioche les pria de se joindre à leurs frères de l'Asie pour féliciter l'Église de Syrie de la paix qu'elle avait recouvrée; et les Philippiens, dociles à cette recommandation d'un évêque plein de sollicitude pour son troupeau, adressèrent leur lettre à saint Polycarpe, pour qu'il

la transmît aux fidèles d'Antioche. En même temps, ils prièrent l'évêque de Smyrne de leur envoyer la collection des Épîtres que saint Ignace avait écrites aux Églises de l'Asie Mineure. Polycarpe se rendit à leurs vœux, et il accompagna son envoi de la Lettre dont je dois vous entretenir.

Elle est très-importante, Messieurs, parce qu'elle rend un témoignage éclatant à l'authenticité des Épîtres de saint Ignace. « Les Lettres qu'Ignace m'a envoyées, écrit Polycarpe, et toutes celles que je possède de lui, je vous les adresse en y joignant la mienne. » Ce passage fort embarrassant pour les adversaires des Épîtres de saint Ignace, devait appeler leurs attaques contre celle de saint Polycarpe. A l'exemple des centuriateurs de Magdebourg, Daillé essaya de se défaire d'un document qui le gênait; mais il fallait que l'écrit lui présentât des garanties bien fortes, pour qu'il n'osât en rejeter qu'une partie. L'évêque de Chester, Pearson, lui ôta tout prétexte en prouvant qu'Eusèbe cite la fin de la lettre non moins que le commencement. De nos jours, la thèse de Daillé a été reprise par le docteur Bunsen, sans plus de succès[1]. D'autres critiques, poussant la hardiesse jusqu'à la témérité, ont rejeté l'Épître entière comme apocryphe[2]. On ne peut qu'être surpris de la frivolité des raisons alléguées par ces écrivains contre le témoignage formel de saint Irénée, d'Eusèbe, de saint Jérôme, de Théodoret, de Photius, de Maxime de Tyr[3]. Les difficultés qu'ils signalent surgissent de l'ancienne version latine et disparaissent dans l'original grec. Je ne citerai pas les savants du XVIIe et du XVIIIe siècles qui ont réfuté à l'avance ces assertions légères. L'Allemagne moderne, d'où est partie l'attaque, nous fournit aussi les éléments d'une défense victorieuse. Les docteurs Héfelé, Uhlhorn et Schliemann ont fait ressortir tout ce qu'il y a de futile dans les objections des ad-

1. *Ignatius von Antiochien und seine Zeit.*, 1847, p. 108.

2. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. II, p. 154 et suiv. ; Hilgenfeld, *Die apostolichen Väter*, p. 271 et suiv.

3. Irénée *adv. hœres.*, III, 3 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 14, III, 36 ; S. Jérôme, *de Viris illustr.*, c. XVII, etc.

versaires; et, si je ne craignais d'avoir abusé de votre attention dans la question des Épîtres de saint Ignace, je m'étendrais sur cette nouvelle controverse, moins remarquable que la première[1]. C'est toujours le même arbitraire dans le choix des hypothèses et un égal mépris pour le témoignage historique. Je ne citerai qu'un argument regardé comme péremptoire par le professeur Hilgenfeld d'Iéna. Saint Polycarpe exhorte les Philippiens à prier pour les rois, pour les puissances et pour les princes. Là-dessus, une savante dissertation pour prouver qu'avant Marc-Aurèle, aucun empereur romain ne s'était associé un collègue par adoption, partant que l'Épître ne saurait remonter au règne de Trajan. En vérité, si la critique ne faisait pas des frais d'érudition dont il faut lui tenir compte, de pareilles objections ne mériteraient pas l'honneur d'être relevées. L'évêque de Smyrne ne pouvait-il pas adresser aux Philippiens une exhortation générale, appliquable à tout état de choses possible, sans faire la moindre allusion au régime alors existant? Saint Paul ne prescrit-il pas à Timothée de faire des prières *pour les rois*, sous le gouvernement de Néron? Il est vrai que le chef de l'école rationaliste de Tubingue, le docteur Baur, tire précisément parti de ce fait pour nier l'authenticité de la lettre de saint Paul[2]. Mais quoi de plus arbitraire que de vouloir restreindre à une époque déterminée des prescriptions qui devaient comprendre toute la durée des siècles chrétiens? Si maintenant l'on considère qu'au témoignage de saint Jérôme, la Lettre de saint Polycarpe se lisait encore publiquement de son temps dans les Églises de l'Asie, on se demande ce que peuvent valoir de pareilles arguties contre l'autorité d'une pratique si ancienne et si générale. Assurément les opinions personnelles de deux ou de trois érudits allemands ne pèsent pas plus qu'un fétu dans la balance de la critique, quand on peut leur opposer le sentiment

1. Héfelé, *Prolégom. aux Pères apost.*, p. 80 ; Uhlhorn *in Niedners Zeitschrift für historische Theologie*, 1851, p. 276 et suiv. ; Schliemann, *Die Clementinen*, p 418 et suiv.

2. Baur. *Pastoralbriefe*, p. 126.

d'une Église vénérant depuis trois siècles, dans les assemblées du culte, une Épître sortie du milieu d'elle.

Je passe à l'analyse de la Lettre, et pour ne pas étendre à la critique moderne en général un reproche qui n'atteint qu'un petit nombre d'écrivains, je dois ajouter que son authenticité ne soulève pas une ombre de doute chez la grande majorité des érudits. Sa physionomie, ou son caractère dogmatique et moral, est en tout semblable à celle des Épîtres de saint Ignace: c'est ce qui me permettra d'être court sur ce point. Même esprit dans l'exhortation morale, même but dans la réfutation des hérésies. L'évêque de Smyrne félicite les Philippiens de l'accueil charitable qu'ils ont fait au martyr d'Antioche et à ses compagnons ; il sait que la foi est enracinée dans leurs cœurs, depuis que saint Paul leur a prêché l'Évangile de vive voix et par écrit. C'est pourquoi il ne fera que leur rappeler ce qu'ils ont appris de l'apôtre. Il trace rapidement le tableau des devoirs généraux de la vie chrétienne, après quoi il passe aux devoirs d'état. Les femmes mariées, les époux, les veuves, les diacres, les jeunes gens, les prêtres reçoivent des conseils appropriés à leur condition. Quel touchant esprit de charité dans les règles de conduite qu'il propose au clergé de Philippes !

« Soyez miséricordieux et pleins de compassion pour tous, ramenez dans la droite voie ceux qui s'égarent, visitez tous les malades, sans négliger la veuve, l'orphelin et le pauvre ; ne cherchez que le bien devant Dieu et devant les hommes, bannissez la colère et ne faites acception de personne, mais jugez tout le monde selon la justice. Fuyez l'avarice. N'acceptez pas facilement les rapports qu'on vous fait, et ne jugez pas avec trop de sévérité la conduite des autres, vous rappelant que vous-mêmes vous êtes pécheurs. Nous supplions le Seigneur de nous pardonner nos fautes ; pardonnons également les offenses que nous recevons. Car nous sommes sous les yeux de Dieu, et le jour viendra, où nous paraîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ, pour lui rendre compte de nos ctes... »

L'âme du saint évêque se peint tout entière dans ces paroles qui respirent à un si haut degré la charité évangélique. Un des prêtres de Philippes, Valens, s'était rendu coupable du péché d'avarice: peut-être avait-il détourné pour son propre usage la collecte destinée aux pauvres. Polycarpe souhaite qu'il efface par la pénitence le scandale donné. En même temps que l'évêque cherche à ranimer dans le cœur de ses lecteurs l'esprit de charité, il s'inquiète de leur foi menacée par les Docètes. Il s'élève contre ces hérétiques avec la même énergie qu'y mettait saint Ignace.» Quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, dit-il après saint Jean, est un Ante-christ.» Il applique sans détour à ces rêveurs la qualification dont il se servira plus tard pour désigner, Marcion, celle de « premier-né de Satan. » Dieu a fait de grandes grâces aux Philippiens. Après avoir joui de la présence de saint Paul et des autres apôtres, ils ont eu sous les yeux l'exemple d'Ignace, de Zosime et de Rufus. Comme ces courageux athlètes, ils trouveront au terme de leur carrière la récompense promise à ceux qui servent Dieu fidèlement, ou qui donnent leur vie pour lui. En terminant sa Lettre, Polycarpe prie l'Église de Philippes de lui transmettre quelques détails sur le martyre de Saint Ignace, dont il ignore les circonstances. Cette pieuse curiosité, qui s'explique d'elle-même, prouve que la composition de l'Épître suivit de près la mort de l'évêque d'Antioche.

Ce qui prête, Messieurs, à ce monument de la tradition chrétienne une haute importance, ce sont les nombreuses citations du Nouveau Testament qui s'y trouvent semées. Sous ce point de vue, nul autre écrit des Pères apostoliques ne mérite plus d'attention. Déjà Eusèbe en faisait la remarque au sujet de la première Épître de saint Pierre, que l'évêque de Smyrne cite textuellement près de dix fois. Il en est de même des Épîtres de saint Paul aux Romains, aux Philippiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Corinthiens, des deux Lettres pastorales adressées à Timothée, de la première Épître de saint Jean, des Actes des Apôtres et des Évangiles de saint Mathieu

et de saint Luc. Je ne m'arrête pas à prouver ce parallélisme de textes, parce qu'il est généralement admis par les critiques[1]. Ceux-là mêmes qui ont attaqué l'authenticité de l'Épître se sont vus obligés d'accepter le fait que je signale. Or, vous concevez facilement qu'il en résulte une preuve décisive en faveur des écrits du nouveau Testament. De quel droit, par exemple, le docteur Baur vient-il reculer la date de la composition des deux Épîtres à Timothée, après que saint Polycarpe leur a rendu un témoignage si explicite au commencement du IIe siècle ? Les passages que leur emprunte ce Père ne prouvent-ils pas sans réplique qu'elles étaient répandues à une époque bien antérieure à celle qu'imagine le critique allemand. Cette remarque ne s'applique pas avec moins de justesse aux deux Évangiles et à toutes les Lettres apostoliques citées par l'évêque de Smyrne. Évidemment, les divers écrits du Nouveau Testament étaient propagés dans l'Église depuis un certain temps; sinon, on ne s'expliquerait pas l'usage qu'en faisait le disciple de saint Jean.

Si je ne me trompe, Messieurs, vous comprenez à présent pourquoi l'exégèse rationaliste s'est acharnée avec tant d'opiniâtreté contre les écrits des Pères apostoliques. C'est qu'ils suffisent pour enlever à ses hypothèses toute espèce de fondement. En effet, quel est le grand thème que le rationalisme allemand n'a cessé de développer dans ces dernières années ? C'est que la majeure partie des livres du Nouveau Testament ne remontent pas à l'époque que l'Église leur a toujours assignée, c'est que les Évangiles en particulier n'ont été composés qu'au IIe siècle. On sait tous les efforts qu'a faits le docteur Strauss pour accréditer ce dernier sentiment. Or, dans ce système, il fallait faire table rase de tous les témoignages qui pouvaient le détruire, en imaginant une période d'un siècle au moins, où n'apparaîtrait aucune trace du Nouveau Testament : cette période, on l'éten-

1. Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, p. 284 ; Lubkert, *Die Theologie der apost Väter* in Niedners' *Zeitschrift*, Hambourg, 1854 ; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, II, 154.

dit jusqu'après la première moitié du IIe siècle. De cette manière on s'ouvrait un espace vide, qu'il était facile de remplir de toute sorte de créations: altération de croyances, supposition de livres, formation mythique, tout s'alignait dans cette période inoccupée. Or les écrits des Pères apostoliques étaient là pour combler cette prétendue lacune ; et cette deuxième ligne de témoins couvrait la première, de telle sorte qu'on ne pouvait rompre l'une sans ébranler l'autre. Dès lors, la voie était toute tracée pour la critique rationaliste. Rejeter au IIIe siècle les écrits des disciples des apôtres avec la même souplesse d'affirmation qu'on avait mise à placer au IIe ceux des apôtres, telle fut la tactique du parti. Mais il n'est pas facile de briser une chaîne dont les anneaux se suivent et se tiennent sans interruption. Par delà cette deuxième ligne de témoins qu'on s'était efforcé de rompre, apparaissait une troisième pour couvrir les deux précédentes. De même que les Clément, les Ignace, les Polycarpe témoignaient en faveur des écrits de saint Pierre, de saint Paul, de saint Jean et du reste des apôtres, les Irénée, les Origène, les Eusèbe, les Jérôme se présentaient à leur tour pour défendre les écrits des Pères apostoliques. Comment se débarrasser de cette troisième série de témoignages ? Nier l'authenticité des ouvrages des Pères du IIIe et du IVe siècles ? Franchement, cela devenait fastidieux et le procédé courait risque de se détruire par lui-même. Une fois engagé dans cette voie, où s'arrêterait-on ? Ce n'est pas que nos critiques ne fussent hommes à tenter l'aventure : ni l'imagination ni le courage ne leur manquaient pour cela ; mais une machine de guerre trop usée pouvait devenir une arme dangereuse dans les mains de ceux qui s'en serviraient. On adopta un nouveau genre d'attaque contre cette pléiade de grands hommes, dont les écrits touchent au Nouveau Testament par ceux des Pères apostoliques, et, ne pouvant nier l'authenticité de leur témoignage, on se mit à en déprécier la valeur. Ignorance, légèreté, défaut de critique, mauvaise foi même, nul reproche ne leur fut épargné ; et, après leur avoir prodigué ces amé-

nités de bon goût, on crut encore leur avoir fait beaucoup d'honneur en les laissant tranquilles possesseurs de leurs écrits.

Nous avons vu un échantillon de ce procédé dans la controverse touchant les Épîtres de saint Ignace, et mon intention n'est pas de revenir là-dessus. Je me reprocherais presque, Messieurs, de m'être arrêté trop longtemps à ces questions d'authenticité, si l'attention si soutenue dont vous m'honorez, ne me prouvait que vous en comprenez toute l'importance et la gravité. Je disais, il n'y a qu'un instant, que les écrits des Pères apostoliques fournissent un argument irréfragable en faveur de l'authenticité du Nouveau Testament. En effet, si les Évangiles et les Lettres des apôtres se trouvent cités dans des ouvrages composés au Ier siècle ou au commencement du IIe, il s'ensuit évidemment qu'ils étaient répandus à cette époque et même auparavant. Or rien n'est plus manifeste que la grande quantité de textes empruntés au Nouveau Testament par l'Épître de saint Barnabé, celle du pape saint Clément, le Pasteur d'Hermas, les Lettres de saint Ignace, de saint Polycarpe, et l'Épître à Diognète. Sans doute, parmi ces citations, il en est beaucoup qui paraissent faites de mémoire, sans le souci de l'exactitude littérale, et qui par suite s'écartent, dans les mots, des endroits parallèles de l'Écriture : c'est une liberté dans la manière de citer ou une latitude d'emprunt que les Pères se permettent généralement ; on la retrouve même chez les écrivains et les orateurs modernes. Aussi n'est-ce pas de ces textes-là qu'on peut argumenter en toute sûreté, pour prouver l'existence des diverses parties de l'Écriture à la fin du Ier siècle. Mais il en est un grand nombre qui reproduisent des passages de nos livres inspirés avec une précision telle que la conclusion ne saurait être douteuse pour un esprit droit et impartial. Ce tableau comparatif a été dressé par des critiques contemporains, parmi lesquels il s'en trouve plusieurs dont l'autorité peut sembler d'autant moins suspecte qu'ils ne partagent pas nos croyances [1]. Il résulte de leurs travaux, dont je me

1. Hilgenfeld et Lubkert, *ibid.*; Héfelé, Ed. des *Pères apostol.*, Tubingue

borne à vous présenter les conclusions, que tous les écrits du Nouveau Testament existaient au commencement du IIe siècle. Ainsi, l'Épître de saint Barnabé suppose à tout le moins l'existence de l'Évangile de saint Matthieu, dont elle reproduit des passages entiers [1]. A côté des Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, dont elle se plaît à combiner les textes, la première Lettre de saint Clément aux Corinthiens cite fréquemment les Épîtres de saint Paul aux Romains, aux Hébreux, et la première aux Corinthiens [2]. Plusieurs critiques, dont on ne saurait révoquer en doute ni la science ni la sévérité, y ajoutent avec raison l'Épître de saint Paul à Tite, les deux Épîtres de saint Pierre et celle de saint Jacques [3]. On ne saurait nier davantage l'emploi alternatif des Évangiles de saint Luc et de saint Matthieu dans le fragment d'Homélie intitulé « deuxième Épître de saint Clément aux Corinthiens. » Si le caractère particulier du Pasteur d'Hermas excluait un usage fréquent de l'Écriture, on n'y trouve pas moins des passages de saint Matthieu et de saint Marc; et si les rapprochements signalés par la critique contemporaine entre ce livre et l'Apocalypse de saint Jean ne manquent pas de fondement, il s'ensuivrait que l'imitation d'Hermas suppose l'existence de l'original inspiré [4]. Le témoignage des Épîtres de saint Ignace est encore plus explicite : ce serait nier l'évidence que de ne pas y reconnaître des emprunts manifestes à l'Évangile de saint Matthieu, aux deux premières Lettres de saint Jean, aux deux Épîtres de saint Paul aux Corinthiens, à l'Épître aux Éphésiens. Le docteur Hilgenfeld d'Iéna, qui s'ingénie à atténuer autant qu'il peut la force de cet argument tiré des Pères apostoliques, n'ose pas

1855, ad calcem ; Albert Dressel, Éd. des *Pères apostol.*, Leipzig, 1857, ad calcem. — Anger, *Synopsis Evang. Matth., Marc. et Luc.*, etc.. Leipzig, 1852.

1. Kostlin, *Ursprung und Composition der synopt. Evangel.*, p. 122.

2. Ritschl, *Ueber den gegenwartigen Stand der Chritik der synopt. Evang.*, 1851 ; Hilgenfeld, Lubkert, loc. cit.

3. Lubkert, ib. — Héfelé, loc. cit. ; Wotton et Jacobson, etc.

4. Köstlin, ibid. ; Jachmann, *Der Hirte des Hermas*, Kœnigsberg, 1835.

nier que l'Évangile de saint Jean lui-même se reflète en divers endroits des Épîtres de saint Ignace [1]. J'ai déjà dit quelles lumières l'Épître de saint Polycarpe aux Philippiens vient répandre sur un point que le rationalisme protestant s'efforce en vain d'obscurcir. Comment nier, en effet, que l'évêque de Smyrne ait eu sous les yeux la première Épître de saint Jean, lorsqu'on lit dans la Lettre aux Philippiens ces passages de l'apôtre : « Quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair est un antechrist » ? Enfin, l'Épître à Diognète dont nous nous occuperons bientôt, fournit un dernier argument en faveur de l'Évangile de saint Jean, dont elle reproduit des passages tels que ceux-ci : « Dieu a aimé les hommes, auxquels il a envoyé son Fils unique.. il l'a envoyé pour les sauver et non pour les juger [2]. » On y trouve également des citations de la première Épître de saint Paul aux Corinthiens et de l'Épître aux Romains. Nous pouvons donc résumer les travaux de la critique la plus sévère et la mieux autorisée, en disant que les diverses parties du Nouveau Testament existaient à la fin du 1er siècle et, par conséquent, que les écrits des Pères apostoliques rendent à leur authenticité un témoignage irrécusable.

C'est ainsi, Messieurs, que la vérité trouve sa défense dans l'attaque même qu'on essaie de diriger contre elle. Voilà pourquoi je disais dans l'une de mes Leçons précédentes que, loin de nous effrayer du mouvement théologique qui s'opère en Allemagne depuis un demi-siècle, nous sommes persuadés qu'il en sortira un ensemble de preuves tel qu'aucun esprit sincère ne pourra en méconnaître la force. Les monuments de la parole chrétienne, plus étudiés et par suite mieux connus, se renverront leurs clartés mutuelles, et il n'est pas jusqu'aux témérités d'un criticisme outré qui ne tourneront au profit de la vraie science. Nous venons de voir de quel secours peuvent être les écrits des Pères apos-

1. Hilgenfeld, loc. cit., p. 283 ; *Glossolalie*, p. 3.

2. *Év. de S. Jean*, III, 16, 17, Lubkert, loc. cit. ; Otto, *Ep. ad Diognet.*, Leipzig, 1852.

toliques pour défendre l'authenticité du Nouveau Testament; ils suffisent également pour faire justice d'un système auquel nous avons touché plus d'une fois, et qui a trouvé beaucoup d'écho dans l'Allemagne protestante. Ne pouvant réussir à mettre quelque unité dans ses croyances, le protestantisme allemand a voulu transporter ses divisions dans l'Église primitive, et pour colorer ses propres variations d'un prétexte spécieux, il en a fait remonter la source jusqu'aux apôtres eux mêmes. A l'entendre, la doctrine du Christ se serait fractionnée dans les mains de ses disciples, et chacun d'eux lui aurait imprimé un caractère plus ou moins exclusif. Par suite de ces divergences dans la manière de comprendre ou d'envisager l'enseignement du Maître, trois écoles se seraient formées, et avec elles trois grands systèmes que, dans leur fécondité à trouver des mots barbares pour des idées étranges, certains critiques allemands ont appelé le *Pétrinisme*, le *Paulinisme* et le *Johannitisme*. A vrai dire, cette théorie n'est pas neuve : déjà, dans les deux derniers siècles, plusieurs déistes anglais, Morgan entre autres, s'étaient appuyés sur l'Épître aux Galates pour trouver une opposition entre saint Pierre et saint Paul. Cette thèse singulière fut reprise après eux par quelques auteurs allemands tels que Augusti, Schmidt, Wesgscheider et Planck[1]. Déjà Michaëlis, protestant comme eux, leur démontrait l'absurdité de cette opinion par le document même qu'ils invoquaient, l'Épître aux Galates. Car, en reprochant à saint Pierre d'agir en désaccord avec ses propres principes dans un cas particulier, l'apôtre prouve, par le fait même, que le chef de la hiérarchie était à ses yeux irrépréhensible dans la doctrine. A coup sûr, rien n'est moins sérieux qu'une théorie bâtie sur un fondement si léger, et il faut un esprit d'invention peu ordinaire pour élever un détail de conduite à la hauteur d'un système doctrinal. Telle est pourtant la base ruineuse sur

1. Augusti, *Uebersetzung und Erklärung der catholischen Briefe.*; Schmidt, *Kirchengeschichte*, I, 73 ; Wegscheider, *Instit. theol. christ. dogm.*, ed. VII, Halle, 1833, p. 178 ; Planck, *Das Princip. des Ebionitismus*, p. 6 et suiv.

laquelle le docteur Baur et l'école rationaliste de Tubingue ont construit, il y a peu d'années, tout l'échafaudage de leur critique ; car c'est du passage de l'Épître aux Galates qu'ils sont partis également pour imaginer l'antithèse du Pétrinisme et du Paulinisme, qui, seule, leur paraît donner la clef de la dogmatique chrétienne dans les deux premiers siècles [1]. Baur n'a pas d'autre critérium pour discerner les écrits authentiques des apôtres de ceux qui lui semblent apocryphes. Les Actes des apôtres, par exemple, établissent une concordance parfaite entre saint Pierre et saint Paul : cela suffit pour que l'audacieux critique en recule la composition dans le milieu du IIe siècle. Assurément, voilà de la critique de fantaisie, ou bien j'ignore ce qu'il faut appeler de ce nom ; et l'on s'étonne à bon droit que des érudits qui se piquent d'une gande sévérité dans l'examen des faits, se contentent d'un texte mal interprété pour faire pivoter tout un système sur la pointe d'une aiguille. Non-seulement le coup d'œil le plus exercé ne saurait découvrir un vestige d'opposition doctrinale dans les Lettres apostoliques, mais les écrits des disciples immédiats des apôtres achèvent de ruiner une supposition que la science désavoue non moins que la foi.

En effet, s'il avait régné entre les apôtres quelque dissentiment sur la doctrine, nous devrions le retrouver parmi ceux qui, après avoir été leurs disciples, étaient devenus leurs successeurs dans le gouvernement des Églises. Nous pouvons même affirmer, dans cette hypothèse, que l'opposition n'eût fait que grandir avec le temps ; car les germes de division se développent peu à peu et finissent par éclore : ce qui n'était à l'origine qu'une tendance exclusive peut devenir finalement un schisme ou une hérésie formelle. Si donc saint Pierre, saint Paul et saint Jean, avaient été la tige ou le point de départ de trois systèmes différents ou même contraires, nous devrions à tout le moins surprendre quelque trace de ces antithèses dans les écrits de leurs disciples. Or,

1. Baur, *Der Apostel Paulus*, 1845 ; *Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853, etc.; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, 1846.

ce qui frappe précisément, lorsqu'on les parcourt avec attention, c'est l'uniformité qu'ils présentent et l'accord parfait qui s'y révèle. Prenons par exemple ce qu'on a appelé l'école de saint Jean. Si par cette expression on entend désigner ce groupe de disciples qui ont vécu dans un commerce plus intime avec saint Jean, je ne vois aucune difficulté à l'emploi de ce terme. Il est clair que chaque apôtre a dû associer à ses travaux un certain nombre de disciples formés par son enseignement. C'est ainsi que la tradition rattache par un lien plus étroit saint Clément et saint Marc à saint Pierre ; Tite, Timothée et saint Luc à saint Paul ; saint Ignace et saint Polycarpe à saint Jean. Nous pouvons ajouter aux évêques de Smyrne et d'Antioche, Papias évêque d'Hiérapolis, dont le témoignage touchant les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, conservé par Eusèbe, vient fortifier ce que nous citions tout à l'heure [1]. Ces trois hommes célèbres de l'Église primitive ont dû à saint Jean leur éducation théologique. De plus, tout porte à croire qu'en recevant la doctrine de leurs maîtres, les disciples des apôtres leur empruntaient également une forme ou un mode d'enseignement déterminé : car l'unité doctrinale n'exclut point les caractères distinctifs de l'orateur ni de l'écrivain. Mais ce qu'une critique, qui ne veut pas se payer de mots, ne saurait admettre d'aucune façon, c'est qu'il ait existé entre les apôtres une ombre de dissentiment dans la doctrine elle-même. Les disciples de saint Jean nous en fournissent une preuve éclatante.

Certes, Messieurs, on ne saurait méconnaître l'air de parenté qu'offrent les écrits de saint Ignace et de saint Polycarpe avec l'Évangile et les Épîtres de saint Jean. L'esprit du maître, ce mélange admirable d'onction et de fermeté apostolique, a passé tout entier dans ses disciples. En établissant la divinité du Verbe et la réalité de son incarnation contre les Ébionites, les Cérinthiens et les Docétes, les deux évêques ne font que suivre le plan de défense ou d'instruction tracé par l'Apôtre au commencement de son Évangile et dans ses deux

1. Eusèbe, *Hist. eccl*, III, 59. — Irénée *adv. hær.*, V. 33.

premières Épîtres. S'ils continuent la polémique chrétienne sur le terrain où saint Jean l'avait placée, ils réfléchissent son enseignement jusque dans leur style, auquel viennent se mêler des expressions particulières à cet Apôtre. C'est ainsi que saint Ignace a coutume d'appeler Satan « le prince de ce siècle[1] » ; comme saint Jean, il se plaît à désigner la grâce divine sous l'image d'une eau vive dont la source est en Dieu[2]. Lorsqu'on trouve dans l'Épître aux Romains ces locutions de « breuvage de Dieu, pain de Dieu, pain venu du ciel, pain de vie », qui expriment le corps et le sang eucharistique du Sauveur, on croit entendre un écho des célèbres paroles de saint Jean au sixième chapitre de son Évangile. Aussi, le rapport de saint Ignace et de saint Polycarpe avec saint Jean n'a-t-il jamais soulevé de doute sérieux : ils reproduisent le fond de sa doctrine avec la forme même de son enseignement. Mais ce que je vous prie de remarquer, c'est que ce rapprochement n'a rien d'exclusif. Nous ne sommes pas ici en présence d'une école professant un symbole particulier. Disciples de saint Jean, comme l'attestent leurs Épîtres d'accord avec la tradition, Ignace et Polycarpe ne se rattachent pas moins à saint Pierre et à saint Paul, dont ils citent les écrits plus fréquemment encore que ceux de leur maître. Saint Ignace, en particulier, est tout pénétré de saint Paul, qu'il semble avoir pris pour modèle dans ses Lettres aux Églises de l'Asie Mineure. La ressemblance est telle, que Daillé arguait d'une imitation qui lui paraissait excessive, pour attaquer l'authenticité des Épîtres de saint Ignace ; et je ne sache pas qu'un seul écrivain ait osé nier cette analogie frappante. J'en dirai autant de saint Polycarpe : non content de célébrer saint Paul en termes magnifiques, il lui emprunte en outre, ainsi qu'à saint Pierre, une foule de passages, qui font ressembler son Épître aux Philippiens à une véritable glose du Nouveau Testament. Voilà donc deux disciples de saint Jean, qui se font

1. *S. Jean*, XVI, 11. — *S. Ignace aux Rom.*, VII ; *aux Éph.*, XVIII ; *aux Magnés.*, I ; *aux Trall.*, IV.

2. *S. Jean*, VII, 38, 39 ; *S. Ignace aux Rom.*, VII.

gloire de suivre en tout l'enseignement du reste des apôtres. Saint Pierre, saint Paul et saint Jean sont à leurs yeux un triple canal, par lequel une même doctrine découle jusqu'à eux d'une seule source, qui est Jésus-Christ. Ce fait unique suffirait pour réduire à l'état de chimère cette prétendue opposition entre les trois grands apôtres, que leurs disciples immédiats n'ont pas même soupçonnée.

Cette identité de vues et de doctrines dans l'enseignement apostolique se manifeste encore plus vivement dans l'Épître du pape saint Clément aux Corinthiens, à laquelle vous me permettrez de revenir un instant. Personne jusqu'ici n'a nié que ce Père apostolique se soit trouvé en relation étroite avec saint Pierre, auquel il succéda sur le siége de Rome. Sans accepter en tout point la version des Clémentines, nous avons reconnu que ce fait ne souffre pas de contestation. D'autre part, il n'est pas moins certain que l'Épître de saint Clément est une imitation constante des Épîtres de saint Paul aux Romains, aux Corinthiens et aux Hébreux. Si donc il y avait eu entre les deux apôtres cette différence de doctrine qu'ont imaginée certains critiques protestants, nous devrions, à tout le moins, en rencontrer quelque vestige dans leur disciple commun. Que d'ouvrages publiés en Allemagne depuis un quart de siècle pour établir que saint Paul attribue la justification à la foi seule, et saint Pierre à la foi jointe aux œuvres! Clément, formé à l'école de ces deux grands hommes, a-t-il le plus léger soupçon d'un pareil dissentiment? Lisez sa lettre et répondez. Comme saint Paul, comme l'Église catholique tout entière Clément enseigne aux Corinthiens que nous sommes justifiés par la foi. Mais cette foi, quelle est-elle? Est-ce une foi morte, ou une foi active, une foi animée par la charité? Écoutons le disciple de saint Paul expliquant la doctrine de son maître dans le sens de saint Pierre et de saint Jacques :

« Quoi donc, mes frères! cesserons-nous de faire des bonnes œuvres et négligerons-nous la charité? A Dieu ne plaise qu'il en soit ainsi parmi nous! Appliquons-nous à toutes les bonnes

œuvres avec zèle et de gaieté de cœur. Le souverain Seigneur de toutes choses, l'artisan suprême nous en a donné lui-même un exemple. Il a établi les cieux dans sa toute-puissance et il les a ornés dans sa sagesse ; il a séparé la terre de l'océan qui l'entoure, et il la soutient sur une base inébranlable.... Ne soyons donc pas étonnés que tous les justes se soient appliqués aux bonnes œuvres : le Seigneur lui-même s'est fait un ornement de ses œuvres, et il y a mis sa joie. Les yeux fixés sur un tel modèle, employons toutes les forces de notre âme à l'œuvre de notre justification. »

Ainsi, tout en admettant le grand principe de la justification par la foi développé dans l'Épître de saint Paul aux Romains, Clément enseigne avec saint Pierre et saint Jacques la nécessité des bonnes œuvres, sans se douter aucunement qu'on pût un jour chercher une différence là où les apôtres eux-mêmes n'en trouvaient pas. Vous voyez par là qu'il n'y a pas le plus léger fondement dans ces suppositions toutes gratuites. Les écrits des Pères apostoliques prouvent avec évidence que les disciples de saint Jean s'inspiraient au même degré de saint Pierre, de saint Paul, et réciproquement : leur accord parfait sur tous les points de la doctrine ne faisait que prolonger celui qui n'avait cessé de régner entre leurs maîtres dans la foi.

Vous trouverez peut-être, Messieurs, que l'Épître de saint Polycarpe aux Philippiens nous a entraînés dans une digression assez longue. C'est que nul document de l'Église primitive n'est plus propre à établir, d'une part, l'authenticité du Nouveau Testament, de l'autre, le caractère d'unité que présente la prédication apostolique. Voilà pourquoi j'ai cru devoir, à l'occasion de ce précieux document, traiter avec quelque peu d'étendue cette double question. Après avoir ainsi envisagé le seul fait bien connu de la vie épiscopale de saint Polycarpe, il nous reste à examiner le grand acte qui la termine, son martyre. C'est ce qui nous amène à étudier l'éloquence chrétienne sous une nouvelle forme, la forme historique, dans les Actes des martyrs.

VINGTIÈME LEÇON

Les premiers Actes des martyrs. — L'éloquence chrétienne sous la forme historique. — Originalité de ces relations simples et touchantes. — Variété des diverses scènes de ce drame du sacrifice. — La communion des joies et des souffrances dans l'Église catholique. — L'héroïsme des martyrs peint dans leurs Actes. — Les Actes des martyrs envisagés dans leur influence morale sur la société chrétienne des deux premiers siècles, comme lecture publique dans les assemblées du culte et comme lecture privée au sein des familles. — Supériorité du sacrifice des martyrs sur le dévouement des héros de l'antiquité profane, au point de vue de la grandeur et de la force morale. — Importance dogmatique des Actes des martyrs.

Messieurs,

Bien que le martyre chrétien se soit offert à nous sous les traits les plus frappants dans l'Épître de saint Ignace aux Romains, nous n'aurions pas suffisamment étudié ce grand fait, si nous ne nous arrêtions quelques instants au genre d'écrits qui nous en a transmis le souvenir, c'est-à-dire, aux Actes des Martyrs.

Les Actes des Martyrs tiennent à la fois de l'histoire et de l'oraison funèbre ou du panégyrique, et, à ce double titre, ils rentrent dans notre sujet. D'une part, en effet, l'histoire ecclésiastique n'a pas, en dehors du Nouveau Testament, de document plus ancien ; de l'autre, les héros du christianisme naissant n'ont pas reçu de témoignage d'admiration plus vénérable par son antiquité. Donc, comme monument primitif d'histoire et d'éloquence, les Actes des Martyrs nous présentent l'une des formes les plus originales de la littérature chrétienne des deux premiers siècles.

Quand je dis, Messieurs, que les Actes des Martyrs sont une pièce d'éloquence qui mérite tout intérêt, je suis bien con-

vaincu que vous ne vous méprenez pas sur le sens de mes paroles. Je ne me propose pas de chercher dans ces relations simples et touchantes ce qui ne s'y trouve pas, les efforts calculés d'une rhétorique qui se préoccupe de l'art ou qui vise à l'effet. Rien n'est plus étranger à ces narrations de la foi que l'apprêt du langage et la recherche de la forme ; et si, pour être vraie, l'éloquence ne pouvait se passer de cet ornement accessoire, nous ne la trouverions pas dans les Actes des Martyrs. Mais si l'éloquence est encore, si elle est avant tout, le jet spontané d'une âme qui, en présence d'un grand spectacle ou sous l'empire d'un grand sentiment, redit ce qu'elle a vu ou exprime ce qu'elle a senti, simplement et sans emphase ; si l'éloquence consiste surtout dans l'expression naturelle de la pensée, dans le mouvement vrai du cœur, dans le ton mesuré du récit ou du discours ; si elle est en raison de l'impression qu'elle laisse et de l'émotion qu'elle produit : oui, alors, disons-le sans crainte, il y a dans les Actes des Martyrs de la grande, de la haute éloquence.

Ici, ma tâche est facile. Je n'ai qu'à vous dire : Ouvrez au hasard les fastes du martyre chrétien, et dites-moi si vous n'y trouvez pas de l'éloquence franche et vraie ? Sans doute, le sujet par lui-même est d'une solennité et d'une poésie dont le scepticisme le plus osé ne peut se défendre : c'est le plus grand qu'une plume humaine puisse retracer, le spectacle de la force morale aux prises avec la force brutale qu'elle domine par le calme invincible de la conscience. Mais le récit n'ajoute-t-il rien à la grandeur du sujet, ou du moins, ne lui laisse-t-il pas toute son héroïque simplicité? Car la difficulté, dans le récit des grandes choses, c'est de ne pas les gâter par l'enflure ou par une pompe hors de propos : l'héroïsme n'admet d'autre parure que la simplicité. C'est par là que les Actes des Martyrs me paraissent atteindre à une hauteur que rien ne surpasse, si ce n'est l'Évangile. C'est bien là, en effet, ce calme ravissant et cette inaltérable sérénité qui ne se rencontrent dans aucune autre histoire au même degré que dans celle de l'Homme-Dieu. Les actions les plus merveilleuses y

sont racontées sans enflure et sans étonnement, comme s'il s'agissait d'une chose commune et ordinaire. C'eût été pour tout autre écrivain, pour un orateur quelconque, une belle occasion de montrer de l'éloquence ; Cicéron, à coup sûr, n'y aurait pas manqué. Rien de pareil dans les Actes des Martyrs. Le ton en est d'autant plus simple et plus contenu que les faits qu'ils retracent sont plus extraordinaires. Jamais peut-être on ne vit la parole humaine se jouer, pour ainsi dire, dans le sublime de l'action avec moins d'effort et plus de naturel. Et pourtant, quoi de plus dramatique et de plus saisissant, que ces relations dont la variété égale l'intérêt! Qu'on lise par exemple la Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie sur le martyre de saint Pothin et de ses compagnons : c'est un modèle d'éloquence simple et vraie. Cette lutte qui s'ouvre dans un monde invisible dont la double influence se manifeste par la grâce et par la tentation ; ces martyrs qui sur la terre s'apprêtent au combat sous les regards du Christ témoin de leurs efforts ; ce choc de la puissance matérielle et de la force morale ; cette progression d'intérêt qui redouble à mesure qu'on avance ; cette longue file de chrétiens qui viennent tour à tour étonner par leur courage la lâcheté d'un peuple cruel ; ce diacre Sanctus qui ne répond aux supplices que par ce mot : « je suis chrétien » ; cette jeune esclave Blandine qui réhabilite dans sa personne toute une partie du genre humain réputée vile et infâme ; puis enfin, comme pour couronner cette scène d'héroïsme, ce vieillard centenaire qui s'avance avec la double majesté de son caractère épiscopal et de ses cheveux blancs : tout ce tableau, peint en quelques traits, a de quoi électriser l'âme. C'est que les hommes de ce premier âge du christianisme parlaient comme ils agissaient : le sublime de la parole échappait sans effort à ces âmes que n'étonnait pas le sublime de l'action.

Permettez-moi, Messieurs, de vous citer tout d'abord l'un ou l'autre fragment de ces relations, qui fera mieux ressortir le caractère de cette éloquence vraiment originale dans sa

simplicité. Je choisis le récit du martyre de sainte Blandine dans la Lettre des Églises de Vienne et de Lyon :

« La fureur du peuple, du gouverneur et des soldats se tourna en particulier contre Blandine. Mais Jésus-Christ voulut montrer dans la personne de cette esclave, que ce qui paraît vil et méprisable aux yeux des hommes, mérite d'être glorifié par Dieu, parce qu'il y voit une charité qui éclate avec force sous les dehors de l'humilité. Nous étions tous saisis d'appréhension pour elle ; sa maîtresse surtout, qui combattait elle-même vaillamment parmi les autres martyrs, se tourmentait par la crainte qu'une complexion délicate ne permît pas à la jeune fille de confesser Jésus-Christ sous la violence des tortures. Mais le courage de Blandine soutint la faiblesse de son corps, jusqu'à lasser les bourreaux, qui, se relayant du matin au soir, avaient épuisé contre elle tous les genres de supplices : ne sachant plus quel tourment imaginer, ils s'avouèrent vaincus ; ils ne comprenaient pas qu'il pût rester un souffle de vie dans un corps déchiré et percé de toutes parts, une seule de ces tortures étant plus que suffisante pour faire rendre l'âme. Or, la bienheureuse, semblable à un généreux athlète, ranimait ses forces dans la confession de sa foi : c'était pour elle un repos, un soulagement, et comme l'oubli de toutes ses souffrances, chaque fois qu'elle pouvait prononcer ces paroles : « Je suis chrétienne ! Non, il ne se passe rien de criminel parmi nous... » Ainsi Blandine demeura la dernière dans l'arène, comme une mère généreuse qui, après avoir stimulé l'ardeur de ses enfants, les envoie triomphants devant elle vers le roi des rois, prête à les rejoindre en soutenant les mêmes combats. A voir la joie qui éclatait sur son visage, on eût dit qu'elle était près de s'asseoir au festin nuptial, et non qu'elle allait être jetée aux bêtes [1]. »

Voilà, Messieurs, le ton simple et en même temps élevé de ces relations, qui, je le répète, constituent un des monu-

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. v, ch. i, ii, iii.

ments les plus originaux de l'éloquence chrétienne. Voltaire, qui trop souvent ne sait être que bouffon là où il vise au sérieux, a écrit quelque part dans son *Dictionnaire philosophique,* « que le style de tous ces récits de martyres arrivés dans des temps si différents, est partout semblable, partout également puéril et ampoulé. » Assurément, il ne les avait pas lus. Car s'il est un drame dont les divers actes portent un caractère particulier, tout en conservant l'unité, ce sont les Actes des martyrs. Ici, c'est l'évêque qui confond un proconsul par l'auguste sérénité de sa foi ; là, c'est la vierge qui mêle à ses réponses cet enthousiasme de la charité qui fait battre son cœur. Plus loin, c'est la mère chrétienne entourée de ses fils, qui viennent redire l'un après l'autre la foi naïve de leur enfance, et se passent de bouche en bouche le témoignage de la vérité. C'est enfin le soldat qui révère dans les Césars la majesté du pouvoir, mais qui place au dessus d'eux le culte du Roi des rois. Dans cette magnifique épopée du martyre à laquelle chaque persécution vient ajouter un nouveau chant, la scène varie selon les temps et selon les lieux : c'est la fidélité de l'amour et la grandeur du sacrifice qui en font seules l'unité.

Si telle est la forme et le caractère de ces récits aussi attrayants que variés, on conçoit quelle haute influence morale ils durent exercer sur la société chrétienne dans la première phase de son développement. C'était après l'Évangile et les écrits des apôtres la lecture ordinaire des fidèles : c'était la littérature de ce monde nouveau auquel le sacrifice frayait une voie à travers l'ancien ; et tandis que la société païenne, vieillie dans la corruption, se fortifiait dans ses vices par la lecture de cette foule d'ouvrages obscènes qui marquent l'ère de sa décadence, le peuple chrétien s'exerçait au dévouement en écoutant le récit des souffrances de ses héros. Un martyr a-t-il succombé ? On célèbre sa mémoire dans l'assemblée des fidèles. Là, devant cette tombe qui va servir d'autel, dans un cénacle écarté ou au milieu des catacombes, l'évêque ou le chef de la communauté retrace en

termes simples et touchants les circonstances de cette douloureuse passion. Quelques fidèles glissés dans la foule au moment de l'interrogatoire, ont recueilli avec soin les demandes et les réponses ; ou bien, l'on s'est procuré après maint effort une copie des registres publics dans lesquels se trouve consigné le jugement du martyr. Lue d'abord dans l'assemblée du culte, aux agapes fraternelles, cette relation du supplice d'un frère passe de main en main : elle devient la lecture du foyer domestique après avoir servi de thème à l'exhortation générale. C'est une prédication vivante qui se prolonge au sein de la famille, un commentaire en acte de l'Évangile dont chaque martyr reproduit dans sa personne le drame pathétique. Les faibles dans la foi se fortifient au récit de ces souffrances si vaillamment endurées ; ceux que la persécution effrayait, brûlent désormais de partager le supplice de leur héroïque frère. Tous enfin se sentent ranimés dans leurs croyances et prêts à les confesser au prix de leur sang.

C'est ici, Messieurs, dans les Actes des martyrs, que nous trouvons un premier témoignage de cette admirable communion de joies, de prières et de souffrances, que le christianisme est venu étendre d'un point du monde à l'autre. Un chrétien a-t-il scellé de son sang la confession de sa foi ? Son sacrifice n'est pas un fait isolé qui n'intéresse qu'une famille ou une cité ; c'est l'Église tout entière qui a souffert avec lui et qui triomphe en lui. Ignace va cueillir à Rome la palme du martyre : tous les chrétiens de l'Asie participent à son sacrifice en l'accompagnant de leurs vœux et de leurs prières. Polycarpe meurt pour la foi en Orient : l'Église de Smyrne envoie la relation de son martyre à toutes les Églises répandues sur la surface de la terre. La Gaule celtique a vu tomber Pothin et ses compagnons : Vienne et Lyon fraternisent avec l'Asie Mineure dans la joie d'un même triomphe. La raison de ce fait est évidente. La foi du martyre n'était pas une foi particulière, mais une foi commune à toute l'Église ; et par conséquent, son témoignage comme son sacrifice devenait celui

de tous. L'Église universelle s'affirmait, elle et sa doctrine, par la bouche d'un seul de ses enfants ; et ce cri de la foi jeté devant le tribunal d'un proconsul, à Smyrne ou à Lyon, par un évêque blanchi dans le service de Dieu ou par une jeune néophyte, partait de toutes les poitrines comme l'expression d'une même croyance. Les chrétiens de l'Orient se reconnaissaient dans le symbole professé par un martyr de la Gaule, comme ceux de l'Occident se retrouvaient dans le témoignage rendu à la foi par un martyr de la Palestine ou de la Syrie. Chacun prenait sa part de l'épreuve ou de l'allégresse, parce que tous se rencontraient dans une même foi et dans une espérance commune.

Les Actes des martyrs étaient donc un lien qui unissait entre elles les diverses Églises dans le récit d'un triomphe remporté par plusieurs et partagé par tous. Transmises d'une contrée à l'autre, ces annales du sacrifice allaient dans tous les lieux, réveillant l'ardeur de la foi, et soutenant le courage de ceux qui combattaient par l'exemple de ceux qui étaient sortis victorieux de la lutte. Quel discours en effet aurait pu égaler en force et en efficacité ces faits qui parlaient d'eux-mêmes, cette peinture du martyre dont je vais emprunter quelques traits aux Actes de saint Polycarpe ?

« Qui pourrait n'être point pénétré d'admiration pour ces hommes généreux, dont la constance n'avait d'égale que leur amour pour le Seigneur? Leur corps, déchiré à coups de fouet, laissait voir à nu les veines et les artères ; et pourtant ils souffraient tout avec patience. La foule, touchée de compassion, ne pouvait contenir son émotion ; mais leur fermeté était si grande, qu'ils ne laissaient échapper ni murmure ni gémissement : montrant à tous par là qu'à l'heure du supplice les martyrs du Christ sont dégagés des liens de la chair, ou plutôt, que le Seigneur les assiste de ses secours et converse avec eux. C'est ainsi, qu'aspirant uniquement à mériter la grâce du Christ, ils méprisaient tous les tourments du monde, dans la pensée qu'une heure de temps les sauverait d'une peine éternelle. Les flammes du bûcher que des bourreaux

cruels allumaient sous eux, leur semblaient froides. Car ils avaient devant les yeux ce feu éternel qu'ils cherchaient à éviter, ces flammes qui ne s'éteindront jamais. De plus, ils élevaient les yeux de l'âme vers la récompense promise à ceux qui persévèrent, vers ces biens que l'œil n'a point vus, que l'oreille n'a pas entendus, que le cœnr de l'homme n'a jamais compris, mais que Dieu leur avait montrés par avance, puisqu'ils avaient cessé d'être des hommes pour devenir des anges. Le même courage animait ceux qui avaient été condamnés aux bêtes : on les étendait sur des chevalets, on imaginait contre eux toute espèce de tortures, à tel point que, s'il eût été possible, le tyran les aurait amenés, par la durée des supplices, à renier leur foi. Car le démon mit tout en œuvre pour triompher d'eux ; mais, grâces en soient rendues à Dieu, il n'a pu en vaincre aucun... [1] »

Vous comprenez sans peine, Messieurs quelle vive émotion devaient produire dans les âmes ces tableaux dont la vérité frappait les imaginations et parlait à tous les cœurs. Si aujourd'hui encore, à tant de siècles d'intervalle, on ne saurait parcourir ces scènes du martyre sans se sentir remué par elles, combien un souvenir tout récent ne devait-il pas exercer d'empire sur ceux qui lisaient ces relations le lendemain ou la veille d'une persécution ? Car enfin, si l'héroïsme par lui-même est un attrait puissant pour l'âme humaine, si le guerrier demande la force au récit des hauts faits qui enflamment son courage, l'exemple des martyrs, prolongé dans leurs Actes, était un appel permanent au plus grand de tous les sacrifices. Dieu me garde de vouloir rabaisser l'héroïsme militaire ! Mais là du moins, dans les hasards de cette lutte que Montaigne appelait avec raison *la plus grande et pompeuse des actions humaines,* tout vient en aide au courage qui faiblit : l'ardeur naturelle qui s'enflamme par la résistance et s'irrite des obstacles, la nécessité de vaincre ou de mourir pour échapper à l'ignominie d'un défaite, la vue du péril qui

1. *Ép. encyclique* de l'Église de Smyrne, II, III, édit. d'Albert Dressel, Leipzig, 1857.

centuple les forces en surexcitant les puissances de l'âme jusqu'à l'oubli de soi-même, tout contribue à transformer le guerrier en héros d'un moment. Ici, dans les Actes des martyrs, rien de pareil : pas d'enivrement factice, pas de ressort violemment tendu, aucune de ces émotions qui communiquent à l'âme une énergie passagère : une mort certaine vue de loin et envisagée avec calme, de sens rassis ; comme préparation à ce dénoûment accepté d'avance, la honte d'un interrogatoire, l'obscurité d'un cachot, le calme terrifiant d'un tribunal, et au milieu de cet appareil peu fait pour exalter l'âme, un homme qui lutte seul avec sa foi contre une brutalité sauvage qui se couvre d'un faux semblant de légalité : c'est ce qui donne au martyre chrétien un cachet d'héroïsme unique dans l'histoire. Le XVIIIe siècle a prononcé le mot de fanatisme à propos des martyrs. Mais le fanatisme, Messieurs, n'a ni ce langage ni cette attitude. Sa parole comme ses actes trahissent ce qu'il a d'impétueux et de violent. C'est le délire du sentiment joint à l'exaltation de l'esprit. Le fanatisme est aveugle : il obéit à une impulsion dont il ne se rend pas compte ; il se jette tête baissée au milieu d'un péril sans en prévoir l'issue. Dans le martyre chrétien, tel qu'il apparaît dans les Actes, tout est simple, grave, mesuré ; rien n'y révèle une force qui ne sait se contenir, qui n'est plus maîtresse d'elle-même. Il s'y trouve de l'enthousiasme sans doute, car sans lui pas d'héroïsme ; mais cet enthousiasme est le fruit d'une conviction profonde et réfléchie. Le martyr se dévoue jusqu'à la mort, parce qu'il aime mieux obéir à Dieu q'uaux hommes. Voilà le principe de son sacrifice, le mobile de sa conduite. Quand j'entends saint Polycarpe répondre au proconsul romain par ces paroles si simples et si grandes : « Voilà quatre-vingt-six ans que je sers le Christ, il ne m'a jamais fait que du bien et vous voulez que j'en dise du mal ! » je me dis à moi-même : non, ce n'est pas ainsi que parle le fanatisme ; ce langage sublime, c'est le cri d'une conscience qui, forte de la vérité, n'entend pas que la main d'un homme vienne s'interposer entre elle et Dieu.

Arrêtons-nous un instant aux Actes du martyre de ce grand homme. Car, si la critique a élevé des doutes plus ou moins motivés sur l'authenticité de quelques-uns de ces récits, elle est unanime pour admettre la relation que l'Église de Smyrne nous a laissée de la mort de son évêque. Cette encyclique, si remarquable à plus d'un titre, peut être envisagée comme le modèle de ce genre d'écrits. On y trouve au plus haut degré le parfum de piété et l'accent de foi qui distinguent cet âge héroïque du christianisme. La scène s'ouvre avec le tableau général de la persécution subie par les fidèles de Smyrne. Déjà plusieurs chrétiens sont tombés sous la dent des bêtes féroces; mais leur supplice n'a pu assouvir la cruauté des païens : il faut à ce peuple avide de spectacles sanglants une plus grande victime : Polycarpe est désigné à sa fureur. Averti de ces desseins homicides, le saint vieillard, qui se doit à son troupeau, se retire dans une métairie près de Smyrne, pour échapper à la poursuite de ses ennemis. Les tortures arrachent à un enfant la révélation du lieu de sa retraite : à l'instant même, une soldatesque armée court à la recherche de celui que la foule ameutée appelait le père des chrétiens et le docteur de l'Asie. Pour lui, sans s'émouvoir, il se présente à ses meurtriers, les reçoit avec bonté, leur fait servir à manger et ne leur demande pour toute grâce que la faveur de recommander à Dieu son Église dans une dernière prière. Chemin faisant, un juge brutal s'oublie jusqu'au point de maltraiter le vénérable vieillard qui conserve au milieu des injures et des menaces la sérénité de son âme. Puis on arrive à l'amphithéâtre, où Polycarpe répond aux questions du proconsul avec autant de modestie que de fermeté. La sentence est prononcée. Aussitôt la populace court de tous côtés pour chercher de quoi composer le bûcher du martyr. Pendant que les flammes s'élèvent autour de son corps, le saint évêque adresse à Dieu une prière pour lui offrir le sacrifice de sa vie ; son martyre s'achève au milieu des vociférations du peuple, qui, trouvant l'action du feu trop lente à son gré, se hâte d'y suppléer par un nouveau tourment, comme si la vue

du sang avait pu seule satisfaire ses instincts féroces.

Tel est en quelques traits le tableau de cette grande scène que retracent les Actes du martyre de saint Polycarpe. C'est en parcourant de telles pages, Messieurs, qu'on peut apprécier l'esprit nouveau introduit dans le monde par la religion chrétienne, et l'énergie surnaturelle que la grâce divine avait su communiquer aux caractères. Il y a, sans nul doute, dans les dévouements de l'antiquité profane, de la force et de la grandeur. Régulus allant au devant de la mort, martyr du serment ou de la foi jurée ; Codrus et Décius se jetant tête baissée au milieu des périls pour sauver leur patrie : ce sont là de beaux spectacles qui prouvent ce que peut la nature humaine exaltée ou dominée par un grand sentiment. Mais il y a dans le sacrifice, tel que le comprenait Rome ou la Grèce païenne, je ne sais quelle résignation triste et froide, qui se courbe sous le joug de la fatalité plutôt qu'elle n'accepte librement un devoir imposé par Dieu. L'oracle a prononcé ; il faut obéir ; l'honneur parle : on plie sous une nécessité de fer. Du reste, rien qui s'élève au dessus de la terre, d'une cité temporelle dont la fortune est passagère ; pas un regard jeté dans la vie future pour se consoler par l'espoir d'une destinée meilleure. De là vient que tout en admirant ces faits héroïques du monde déchu, on ne peut se défendre d'un sentiment de tristesse qui serre le cœur et bannit cette émotion que procure le spectacle de la vertu sans mélange de vice ni de faiblesse. Quelle distance de cette impassibilité stoïque qui se fait un jeu de la souffrance ou qui la brave, à cet esprit de douceur, de mansuétude, de confiance ou d'abandon filial en la Providence, qui anime les martyrs ! Polycarpe ne s'expose pas témérairement à des périls où la présomption pourrait trahir ses forces ; mais, quand l'heure du sacrifice est venue, il se jette dans les bras de Dieu, sûr qu'il est de trouver la victoire là où il a placé son espérance. Le martyre n'est pas une loi qu'il subit fatalement ; c'est une grâce qu'il reçoit avec amour. « Seigneur, dit-il, que votre volonté soit faite : j'ai fui, vous le savez,

tant que vous m'avez ordonné de fuir ; maintenant je cède à mes ennemis, parce que vous le voulez ainsi. » La charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, la charité est l'âme du martyre chrétien ; or la charité, comme la foi, manquait au monde païen. La justice seule, une justice incomplète sous les traits d'une fatalité inexorable, inspirait les héros de l'antiquité. Non-seulement Dieu n'occupe pas le sommet de leurs affections ; mais la passion de la gloire et le culte de la patrie le relèguent dans un rang secondaire, s'ils ne l'effacent pas entièrement. Ce qui les soutient dans la souffrance, c'est l'exaltation de la fierté personnelle ou le désir de se survivre dans les applaudissements de la postérité. Grands, mais stériles efforts de la nature humaine à bout de croyances et de vérités ! Avant de mourir, Sénèque demande ses tablettes pour dicter un long discours que Rome entière lira en admettant le talent du rhéteur : voilà sa suprême consolation. Étendu sur le bûcher qui va le consumer, Polycarpe lève les yeux vers le ciel pour remercier Dieu de l'avoir jugé digne de souffrir pour la vérité. Tout est là, dans ce contraste qui marque la transition d'un monde à l'autre. D'une part, c'est l'égoïsme se renfermant dans les limites de l'humanité ; de l'autre, c'est la charité qui élève le sacrifice à la hauteur de Dieu.

A ce sujet, Messieurs, vous me permettrez une réflexion dont, je l'espère, vous apprécierez tous la justesse, je ne me suis jamais senti le désir ni le besoin d'amoindrir les grandes choses qui peuvent se rencontrer dans l'histoire des peuples païens. Et dans quel but entreprendrions-nous une pareille tâche ? Les vertus des païens ne diminuent en rien les nôtres, et nos vices ne justifient pas les leurs. Héritier universel de tout ce qui s'est fait avant lui de grand et de beau, le christianisme reconnaît et accepte tout ce qui honore la nature humaine, en morale comme dans les arts ; et malgré des différences d'appréciation plus apparentes que réelles, ses défenseurs se sont toujours accordés sur le principe général qui domine la question. Nul écrivain catholique n'a jamais pré-

tendu qu'à côté de vices monstrueux, pour lesquels on ne saurait trouver de blâme trop énergique, l'historien ne rencontre dans l'antiquité païenne des vertus réelles qui méritent son admiration. Je doute même qu'Épaminondas et Scipion aient jamais reçu de leurs contemporains autant d'éloges que les siècles chrétiens se sont plu à leur en décerner. Aussi, je l'avoue, le culte des grands hommes de la Grèce ou de Rome ne me semble pas courir de nos jours un risque sérieux ; l'exagération dans la louange est, en pareil cas, un écueil plus difficile à éviter que le manque de justice. Ce qui me paraît un danger infiniment plus grave, c'est l'indifférence, je dirai presque la froideur avec laquelle l'éloquence et l'érudition moderne traitent les héros du christianisme. Notre jeunesse s'est épuisée dans l'admiration classique des Manlius et des Codrus ; mais, il faut bien en convenir, on ne nous a guère familiarisés avec l'héroïsme des Polycarpe et des Ignace. Il en est peu d'entre nous qui n'aient pâli sur Plutarque et sur Cornélius Népos ; je ne crois pas vous faire injure en disant que le très-petit nombre s'est pris à feuilleter les Actes des martyrs. Or, une étude si exclusive me semble peu faite pour assurer au jugement une grande rectitude. Je m'intéresse, à coup sûr, aux hauts faits des citoyens de Lacédémone et d'Athènes : leur frugalité m'édifie, leur dévouement me touche ; mais ce qui m'intéresse bien davantage, ce qui m'exalte et m'enflamme, ce sont les exemples des apôtres et des martyrs, leur dévouement à la cause sacrée de la foi et de la vérité. Car enfin, c'est d'eux que nous descendons en droite ligne, c'est d'eux que nous avons reçu la science du devoir, les notions du droit et de la justice, les traditions de noblesse, d'abnégation, de charité qui nous ont faits ce que nous sommes : ils ont été nos pères dans la foi, nos initiateurs à la vie religieuse et morale. Machiavel se prenait de colère contre les noms de Pierre et de Jean qui viennent remplacer dans l'histoire ceux de César et de Pompée : n'en déplaise à ce champion attardé du paganisme, c'est autour de ces noms-là que s'est opéré le mouvement de régénération d'où est sorti le monde mo-

derne avec son immense supériorité intellectuelle et morale; et, tandis que les César et les Pompée ont misérablement échoué contre une époque dont ils partageaient les vices, les Pierre et les Jean ont établi par leur parole et par leur sang le règne immortel de la justice et de la vérité. Voilà leurs droits à l'admiration des siècles, à ce culte de respect et de vénération dont il convient d'entourer les véritables grands hommes. S il faut chercher quelque part l'héroïsme, dans l'acception complète du mot, c'est là qu'on le trouve, dans la vie de ces martyrs qui ont versé leur sang, non pour une ambition personnelle ou pour l'honneur d'un pays, mais pour la cause de Dieu et de l'humanité entière. Aux yeux de tout homme qui mesure le sacrifice à son principe et à ses résultats, l'esclave Blandine, puisant dans la charité un courage que rien n'ébranle, dépasse en grandeur d'âme tout ce que l'antiquité profane peut offrir de constance dans la douleur. C'est là, Messieurs, dans les Actes des martyrs, que nous devrions porter cette admiration si facilement prodiguée à des actions dont le mérite n'égale pas l'éclat : nous y gagnerions, à tout le moins, en appréciation vraie de la grandeur et de la force morale.

Si maintenant nous envisageons l'importance dogmatique des Actes des martyrs, nous n'aurons aucune peine à la comprendre. Et d'abord, le dogme de la divinité de Jésus-Christ ressort clairement de leur témoignage. Pour quel motif, en effet, persécutait-on les chrétiens? C'est parce que, ne reconnaissant pas les dieux de l'empire, ils adoraient à leur place le crucifié du Calvaire. Voilà ce que tous, Juifs et païens, leur reprochaient d'un commun accord. Les chrétiens, écrivait Pline à Trajan, chantent des cantiques en l'honneur du Christ qu'ils regardent comme leur Dieu. De son côté, Celse ne trouve pas assez de sarcasmes pour livrer au ridicule cette croyance fondamentale de l'Église. C'est ce qui allumait davantage la colère des persécuteurs et ce que les victimes professaient de grand cœur comme l'abrégé de leur foi. Nous n'avons à nous occuper ici que de l'époque des Pères apostoliques; mais

ce court espace de temps suffit pour dissiper jusqu'à une ombre de doute. Trajan demande à saint Ignace pourquoi il s'appelle Théophore : « C'est parce que je porte Jésus-Christ dans mon cœur », répond le martyr, signifiant par ces paroles que le Christ est son Dieu ; aussi la sentence de l'empereur est-elle motivée sur ce que l'évêque d'Antioche prétend porter le crucifié dans son cœur, comme son Dieu. Quand le proconsul de Smyrne veut amener saint Polycarpe à l'apostasie, il n'exige de lui qu'une chose, c'est de maudire le Christ ; le martyr lui répond qu'il a servi le Christ, comme son roi et son sauveur, depuis quatre-vingt-six ans. Avant de mourir il proclame son éternité en l'associant dans une même doxologie avec le Père et l'Esprit saint. Dans la lettre des Églises de Vienne et de Lyon, nous lisons que les martyrs s'appliquaient en tout à imiter Jésus-Christ qui, possédant la nature divine, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation de se dire égal à Dieu. Jésus-Christ y paraît avec l'attribut de la toute-puissance : c'est lui qui verse sur les membres brûlés du diacre Sanctus *l'eau divine de sa grâce*, qui communique à tous les martyrs la force de vaincre. Évidemment la foi à la divinité de Jésus-Christ respire dans toutes ces pages qu'elle seule explique. Cherchez-y le sentiment unique qui anime les martyrs, qui inspire leur sacrifice : c'est l'amour de Jésus-Christ. Sentiment coupable, s'il n'avait eu qu'une créature pour terme et pour objet ! Car dans l'hypothèse qu'ils n'eussent pas regardé Jésus-Christ comme leur Dieu, leur amour aurait dû dépasser la créature pour ne s'arrêter qu'à Dieu. Si donc l'amour de Jésus-Christ est le principe et l'âme du dévouement des martyrs, comme l'attestent leurs Actes, c'est que sa divinité était le point capital de leur foi. Du reste, leurs réponses expriment formellement cette croyance enracinée dans leur âme. Confesser Dieu ou confesser Jésus-Christ, mourir pour Jésus-Christ ou mourir pour Dieu, ce sont autant d'expressions qu'ils emploient indifféremment l'une pour l'autre et qui ont le même sens dans leur bouche. « Vous avez fait mourir mon époux parce qu'il a confessé Jésus-Christ,

dit sainte Symphorose à Adrien, qu'attendez-vous? Me voilà prête à mourir aussi ; j'adore le même Dieu. » « Nous servons un maître plus puissant que César, répondent les enfants de sainte Félicité, c'est Jésus-Christ : nous le portons dans notre cœur, nous l'adorons. Il est l'unique Dieu que l'univers doive reconnaître. » Je ne cite, Messieurs, que des documents dont l'authenticité est à l'abri de la critique la plus sévère ; lors même qu'on en contesterait l'un ou l'autre, il n'en résulterait pas moins de cet ensemble de témoignage que la divinité de Jésus-Christ, professée par les martyrs, a été l'une des causes principales de leur persécution, le motif suprême de leur dévouement et le premier mot de leur confession.

Après avoir montré ce que la croyance fondamentale du christianisme reçoit de lumières des Actes des martyrs, je n'indiquerai plus qu'un point particulier, pour faire ressortir l'importance dogmatique de ce recueil. Que n'a-t-on pas dit, par exemple, au sein du protestantisme, sur le culte de respect et de vénération que l'Église catholique rend aux saints et à leurs reliques ? Je ne parle pas de ces imaginations grossières que l'ignorance et la haine ont pu faire naître dans l'esprit des masses en Angleterre ou en Allemagne. Le reproche d'idolâtrie adressé au catholicisme part d'une mauvaise foi trop niaise pour qu'il faille s'y arrêter. Mais, parmi les théologiens protestants eux-mêmes, n'en est-il pas qui, sous prétexte de vouloir ramener l'Église à sa pureté primitive, ont rejeté l'invocation des saints et le culte des reliques comme n'ayant aucun fondement dans la tradition ? Il est vrai que beaucoup d'autres se sont chargés de justifier l'Église romaine sur ce double point [1]. Mais il n'est pas sans intérêt de voir à quel point les protestants se sont éloignés de l'esprit aussi bien que de la pratique des deux premiers siècles. J'ouvre les Actes des martyrs de saint Ignace, et voici les paroles que j'y trouve au sujet de ses reliques : « Les bêtes fé-

1. Voyez les témoignages d'Œcolompade, de Horst, de Montague de Wix, de Lavater, de Krummacher, etc., dans l'excellent ouvrage de Hœninghaus, *la Réforme contre la Réforme*, traduit par M. Audin ; Paris, 1845.

roces ne laissèrent de son corps que les plus gros ossements, qui furent recueillis comme des objets sacrés, portés à Antioche et déposés dans un linceul comme un trésor inestimable. » Je passe de là aux Actes du martyre de saint Polycarpe, dont l'authenticité est admise par tous les critiques. A côté d'un magnifique témoignage rendu à la divinité de Jésus-Christ, cet important document répond d'avance aux objections des novateurs. A l'instigation des Juifs, un des principaux de Smyrne, Nicétas, était allé trouver le proconsul pour le prier de refuser le corps du saint martyr aux chrétiens, l'assurant qu'ils abandonneraient le culte du Crucifié pour mettre Polycarpe à sa place, s'ils pouvaient avoir ses reliques.» Ils ignoraient, continuent les Actes, qu'il nous est impossible d'abandonner jamais le Christ qui a souffert pour le salut de tous, et de rendre à un autre qu'à lui les honneurs qui lui sont réservés. Car pour lui, nous *l'adorons comme le fils de Dieu ;* quant aux martyrs, nous les aimons à bon droit comme les disciples du Seigneur et ses imitateurs, à cause des sentiments d'amour qui les animaient envers leur Roi et Maître. Lors donc que pour terminer le différend, le proconsul eut fait brûler le corps du martyr, nous ne laissâmes pas d'emporter quelques ossements que le feu avait épargnés, et que nous avons déposés dans un lieu convenable comme un trésor dont la valeur surpasse l'or et les pierres précieuses. C'est là, autour de ces reliques, que le Seigneur nous fera la grâce de pouvoir célébrer le jour de cette heureuse naissance [1]. » On ne saurait mieux exprimer la vénération que l'Église catholique a témoignée dès son origine pour les reliques des saints, et la différence radicale qu'elle n'a cessé d'établir entre ce culte de pur respect et l'adoration qui n'est due qu'à Dieu seul. C'est ainsi que les plus anciens monuments de la tradition viennent justifier sa conduite, en condamnant tout ce qui s'éloigne de ses pratiques et de son enseignement.

Nous avons considéré, Messieurs, dans les premiers Actes

1. *Ép. encyclique* de l'Église de Smyrne, XVII, XVIII ; édit. d'Albert Dressel, Leipzig, 1857.

des martyrs, leur caractère littéraire, l'influence morale qu'ils ont dû exercer sur la société chrétienne et l'intérêt dogmatique qu'ils peuvent nous offrir. A ce triple point de vue, leur étude nous était indiquée par la marche du sujet. Monument historique de la première antiquité chrétienne, ces annales du dévouement nous placent au cœur de l'Église primitive, de ses luttes et de ses triomphes. Les saints nous y apparaissent avec cette héroïque simplicité qui sort des limites de la nature humaine. Paroles et actes, tout respire en eux l'esprit d'abnégation et de charité que le christianisme était venu répandre sur la terre. Nous avions admiré dans leurs écrits cette vigueur apostolique et cette ardeur de la foi qui en font le charme ; il nous restait à les voir couronnant leur vie et leurs œuvres par le plus grand des sacrifices. C'est à cet instant suprême, dans cette solennelle épreuve du dévouement et de la fidélité, que les Actes des martyrs nous ont conduits à les envisager ; et comme nous l'avons vu, jamais scène d'héroïsme ne s'est traduite dans un langage plus simple et moins affecté. Grands pendant leur vie, ils ont été sublimes devant la mort : leur martyre n'a pas moins servi au triomphe de l'Évangile que leurs prédications ; après lui avoir ouvert le chemin des âmes par leur parole et leurs écrits, ils lui ont frayé par leur sang une voie plus large encore à travers le monde.

VINGT ET UNIÈME LEÇON

Transition des Pères apostoliques aux Apologistes chrétiens dans l'Épître à Diognète. — Elle pose les bases de l'Apologétique chrétienne. — Réfutation de l'idolâtrie sous sa forme la plus grossière, celle du fétichisme. — Attaque contre le judaïsme. — Tableau de la vie chrétienne dans les deux premiers siècles. — C'est le christianisme qui soutient le monde moderne et qui l'empêche de déchoir de son haut degré de civilisation. — Divinité de l'Évangile prouvée par son efficacité morale. — Témoignage rendu à la divinité du Verbe. — Bienfaits de la Rédemption. — Résumé du cours et conclusion.

Messieurs,

Jusqu'ici nous avons étudié l'éloquence sacrée à l'intérieur de la société chrétienne, dans le cercle des relations intimes qu'entretenaient les diverses communautés de fidèles fondées par les apôtres et par leurs successeurs. Exposer la doctrine évangélique, développer la constitution de l'Église, combattre les hérésies naissantes, étouffer toute tentative de schisme ou de division, maintenir l'unité de foi dans le lien de la charité et par la pratique des mêmes vertus, tel est le but que se proposent les Pères apostoliques dans ceux de leurs écrits qui sont arrivés jusqu'à nous. C'est aux chrétiens qu'ils s'adressent, et, s'ils ne laissent pas de toucher par divers endroits aux erreurs païennes, ils ne font que les effleurer, sans entreprendre une réfutation directe ou détaillée. Seules, les Clémentines sont une attaque dirigée contre le paganisme, en même temps qu'une défense des doctrines chrétiennes ; mais, comme nous l'avons vu, cet ouvrage est postérieur à l'époque que nous étudions, bien qu'il porte le nom d'un disciple des apôtres. Cette marche suivie par l'éloquence chrétienne était naturelle. Avant d'attaquer ou même de se défendre, il faut

se constituer ; et ce travail de formation et de développement intérieur devait précéder dans la vie de l'Église ses grandes luttes avec le monde païen. Mais à mesure que la nouvelle religion gagnait du terrain autour d'elle, le paganisme devait s'en émouvoir et se tourner contre elle avec tout ce qui lui restait de force et de vie. Les grandes persécutions marquent ce mouvement d'opposition violente qui allait se prolonger pendant plus de deux siècles. Alors l'éloquence chrétienne se déploie sous une nouvelle face. Il s'agit pour elle de justifier la doctrine aux yeux des païens, de réfuter leurs calomnies, de désarmer leur haine, de revendiquer la liberté de conscience ou la liberté du culte, et, par une diversion nécessaire, de porter l'attaque sur le terrain même du paganisme, pour l'obliger à confesser l'impuissance et l'inanité de ses doctrines. Tel est l'objet de l'Apologétique chrétienne, cette grande page de l'éloquence sacrée que je me propose d'étudier avec vous l'année prochaine.

Or, sur la lisière de l'Apologétique chrétienne, nous rencontrons un écrit qui marque la transition entre cette forme nouvelle de l'éloquence sacrée et les ouvrages des Pères apostoliques : c'est l'Épître à Diognète. Par son caractère et la date de sa composition, elle se rattache à l'époque que nous venons de parcourir, tandis que d'autre part elle trace la voie aux apologies futures. De cette manière, elle couronne tout naturellement la première période de l'éloquence chrétienne, comme elle sert de frontispice à la grande œuvre réservée aux deux siècles suivants.

Jusqu'au XVIIe siècle on s'était assez généralement accordé à voir dans l'Épître à Diognète l'œuvre de saint Justin. Mais cette opinion, qui a trouvé des partisans jusqu'à nos jours, n'est guère vraisemblable. Sans parler de la différence de style qui est fort sensible, on suit dans l'Épître à Diognète un courant d'idées qui nous éloigne tout à fait du philosophe martyr. En parlant du judaïsme, l'auteur de la Lettre ne s'exprime pas avec le même respect que saint Justin, qui se plaît au contraire à puiser ses preuves dans les écrits de l'Ancien Testa-

ment. Cette différence d'appréciation est telle que le docteur Bunsen, se jetant vers un autre extrême, s'est cru en droit d'attribuer l'Épître à Marcion, l'ennemi déclaré du judaïsme et de tout ce qui s'y rattache. En écartant saint Justin, les conjectures des érudits se sont portées sur d'autres écrivains de l'Église primitive, tels qu'Apollon d'Alexandrie ou saint Clément de Rome. Mais ces hypothèses sont dénuées de tout fondement sérieux ; il me paraît impossible de déterminer avec la moindre apparence de probabilité quel est l'auteur de l'Épître à Diognète. J'en dirai autant du personnage auquel l'écrit est adressé, et dans lequel on a voulu voir Diognète, précepteur de l'empereur Marc-Aurèle. Loin de moi de vouloir blâmer de pareilles recherches ; mais, à coup sûr, elles ne sont pas d'une grande utilité. Ce qu'il y a de certain et ce qu'il nous importe le plus de savoir, c'est que l'ouvrage est de la première antiquité, quel qu'en soit l'auteur. Je ne me joindrai pas à Tillemont et à Gallandi pour en faire remonter l'origine avant la destruction du temple de Jérusalem en l'année 70 ; car l'auteur pouvait parler des sacrifices de la loi ancienne comme d'une chose actuellement en usage, sans que le temple fût debout : rien n'est plus naturel que cette façon de parler qui prête au passé la couleur et la vivacité du présent. D'autre part, cependant, nous ne pouvons descendre bien avant dans le IIe siècle ; car l'écrivain s'intitule *disciple des apôtres ;* il appelle l'institution chrétienne un *nouveau genre de vie qui vient de commencer*. Ces locutions et d'autres semblables nous reportent au milieu de l'âge postérieur aux apôtres ; et Mœhler me paraît se rapprocher le plus de la vérité en plaçant la composition de l'Épître sous le régne de Trajan.

Nous voyons par la lettre de Pline le Jeune adressée à ce prince que le christianisme, jusque-là confondu avec le judaïsme dans une réprobation commune, commençait à éveiller l'attention des meilleurs esprits. La doctrine des chrétiens, leur genre de vie qui contrastait si fort avec les mœurs de l'époque, leur constance au milieu des supplices ne pouvaient manquer de faire impression sur les cœurs droits et honnêtes.

En présence de pareils effets, ils se sentaient tout naturellement portés à en rechercher la cause. Qu'était-ce que cette religion nouvelle qui se répandait avec une telle rapidité? D'où lui venaient ce grand nombre d'adhérents et cette efficacité merveilleuse sur la conduite morale ? Telle est la question qui surgissait des progrès mêmes du christianisme pour tout esprit qui, témoin du fait, cherchait à en pénétrer la raison. Je ne m'arrête pas à considérer si ce Diognète auquel s'adresse l'auteur est un personnage réel, ou bien un type générique qui exprime l'état d'une intelligence avide de connaître la vérité. Toujours est-il que cette situation d'esprit est parfaitement retracée au début de la Lettre.

« Je vous vois, excellent Diognète, très-désireux de connaître la religion des chrétiens, de savoir au juste à quel Dieu ils ont foi, quel culte ils pratiquent, d'où provient leur dédain pour le monde, et leur mépris de la mort, pourquoi ils se tiennent également éloignés des dieux des Grecs et de la superstition des Juifs, quelle est cette charité qui les unit entre eux, pour quelle raison enfin, cette nouvelle institution ou ce nouveau genre de vie s'est introduit si tard et non pas plus tôt. Ce désir que vous manifestez, je ne puis l'accueillir qu'avec faveur ; et je prie Dieu, qui nous donne la faculté de parler et d'entendre, de me suggérer des paroles qui rendent meilleur celui qui écoute, et de vous prêter une intelligence qui n'attriste point celui qui parle. »

C'étaient là, en effet, les problèmes que cherchaient à résoudre ceux d'entre les païens qui voulaient se livrer à un examen sérieux de la religion chrétienne. L'origine du christianisme, son caractère particulier, son opposition au paganisme et au judaïsme, la raison de son avènement tardif, le genre de vie de ses adhérents : voilà le cercle d'idées dans lequel devait se mouvoir une investigation de cette nature. Quant à la forme et au ton de cette entrée en matière, vous avez dû remarquer que rien de pareil ne s'est offert à nous jusqu'à présent. A travers cette simplicité qui exclut toute vaine enflure, on trouve une précision, une netteté d'expo-

sition qu'on chercherait en vain dans l'épanchement familier des Lettres de saint Clément ou de saint Ignace. Évidemment l'art grec a passé par là, et nous touchons à cette période de l'éloquence chrétienne, où, sans cesser d'être simple et sévère, elle emprunte à l'éloquence profane plus de méthode dans la structure du discours et dans l'arrangement des matières. C'est pourquoi l'Épître à Diognète est éminemment propre à marquer ce point de transition. Mon dessein n'est pas, Messieurs, de traiter au long toutes les questions qu'elle soulève, parce que nous les retrouverons sur notre chemin. Je cherche uniquement à vous montrer de quelle manière elle pose les fondements de l'Apologétique chrétienne. Aussi, contrairement à mon habitude, je citerai beaucoup, parce que je ne saurais mieux vous faire connaître cette première ébauche des apologies postérieures.

Le principal grief que les païens faisaient valoir contre les chrétiens, c'est le mépris que ces derniers professaient pour les dieux. De là pour l'apologie une première série d'arguments dirigés contre l'idolâtrie ; et l'appréciation que les Pères de l'Église ont faite de l'idolâtrie dans ses formes et dans ses causes nous fournira l'une des questions les plus intéressantes que l'on puisse traiter. Il s'agira d'établir, à cette occasion, que le mouvement des études mythologiques au XVIIIe siècle et dans le nôtre n'a point renversé le jugement des Pères sur les religions de l'antiquité. C'est un point d'étude que je réserve comme tout ce qui se rapporte directement à l'Apologétique. Je vous demande pardon, Messieurs, de tracer ainsi à l'avance mon programme pour l'année prochaine, mais c'est un avantage que je retire de l'Épître à Diognète et je dois en profiter. Le système d'attaque adopté par l'auteur est ce qu'on peut appeler l'argumentation populaire ou de sens commun, de toutes la plus saisissable. Voici comment il démontre à son lecteur la vanité des idoles, après l'avoir engagé à se dépouiller des idées reçues et à secouer le joug de l'habitude :

« Considérez la substance et la forme de ces êtres que vous

regardez comme des dieux. L'un est une pierre semblable à celle que l'on foule aux pieds; l'autre, un airain qui n'a rien de mieux que les vases fabriqués pour notre service; celui-ci, un bois déjà pourri; celui-là, de l'argent qui a besoin d'être gardé contre les voleurs; tel autre, un fer couvert de rouille; tel enfin, un ustensile en tout semblable à ceux qui nous servent pour les usages les moins nobles. Eh bien, toutes ces choses n'ont-elles pas été faites d'une matière corruptible ? N'ont-elles pas été fabriquées à l'aide du fer et du feu? N'ont-elles pas pour auteur un sculpteur, un potier, un ouvrier en argent ou en airain ? N'avaient-elles pas reçu différentes formes avant d'être transfigurées en dieux ? Les mêmes artisans ne pourraient-ils pas rendre semblable à ces dieux tout vase fait de la même matière ? Et réciproquement, ces objets que vous adorez, ne pourraient-ils pas redevenir des vases pareils à tous les autres? Réfléchissez un peu. Toutes ces divinités sont sourdes, aveugles, inanimées, privées de sens ; elles ne peuvent se mouvoir, elles se corrompent, elles pourrissent. Et voilà ce que vous appelez des dieux, ce que vous servez, ce que vous adorez ! Vous haïssez les chrétiens parce qu'ils ne reconnaissent pas de semblables divinités. Mais vous, qui les regardez comme telles, vous leur faites injure bien plus que les chrétiens. Lorsqu'elles sont d'argile ou de pierre, vous les vénérez sans gardiens; mais quand elles sont d'or ou d'argent, vous les enfermez la nuit, et le jour vous apposez des gardes, de peur qu'on ne les enlève. Il y a plus: en croyant leur rendre honneur, vous les faites souffrir, si elles sont douées de sentiment; sinon, vous prouvez leur insensibilité, en les chargeant de couleurs et en les arrosant de sang. Or, je vous le demande, quelqu'un d'entre vous souffrirait-il de pareils traitements ? Non, car les hommes sont doués de sentiment et de raison; mais la pierre les endure, parce qu'elle est insensible. Certes, vous ne prouvez point par là que vos dieux sont en vie. Je pourrais énumérer bien d'autres motifs qui expliquent l'aversion des chrétiens pour de pareilles divinités ; mais à qui ne comprendrait pas la force de ces

raisons, il me paraîtrait inutile d'en dire davantage. »

Assurément, Messieurs, cette réfutation est solide et l'Écriture sainte l'a consacrée en maint endroit, au livre de la Sagesse, dans Isaïe et dans les Psaumes. Il ne faut pas se dissimuler, néanmoins, qu'elle n'atteint qu'une forme de l'idolâtrie et la plus grossière de toutes, le fétichisme. Or, on ne pourrait sans injustice réduire le paganisme tout entier à une pure adoration de la matière. Le fétichisme se retrouve à coup sûr dans toutes les religions de l'antiquité païenne, même dans les moins grossières; mais il n'en est pas le dernier mot : l'idole de bois ou de pierre n'est pas toujours le terme auquel s'arrête leur culte. C'est pourquoi, sans négliger le point de vue auquel se place l'auteur de l'Épître à Diognète, les apologistes postérieurs suivront les idées païennes dans toutes leurs révolutions, depuis le pur fétichisme jusqu'au symbolisme raffiné. Ils compléteront ainsi une démonstration qui, renfermée dans ces limites, eût été insuffisante. J'ajouterai même que cette manière un peu exclusive d'envisager l'idolâtrie est une des raisons qui empêchent d'attribuer l'Épître à saint Justin; car ce Père, comme nous le verrons plus tard, croit à la présence de véritables esprits qu'il appelle démons, dans les idoles du paganisme. Quoi qu'il en soit, le mode d'argumentation qu'emploie l'auteur est excellent et se prolongera dans l'Apologétique chrétienne. Cela posé, il fallait éclaircir un deuxième point. Après avoir confondu à l'origine le christianisme avec le judaïsme, les païens n'avaient point tardé à s'apercevoir que les deux religions étaient hostiles l'une à l'autre; et comme, d'autre part, elles s'accordaient sur bien des points, ils avaient peine à comprendre cette opposition. L'écrivain apostolique s'empresse de répondre à cette question, et par là il établit la deuxième base de l'Apologétique chrétienne, la réfutation du judaïsme.

« Je vois en vous un vif désir d'apprendre pourquoi les chrétiens n'ont pas le même culte que les Juifs. Sans doute, si les Juifs s'abstiennent du culte des idoles, pour vénérer un seul Dieu, Seigneur de toutes choses, ils pensent bien ; mais,

s'ils honorent Dieu de la même manière que les idolâtres, ils sont également dans l'erreur. De même que les Grecs commettent une folie en faisant des oblations à des divinités sourdes et privées de sentiment, ainsi les Juifs, en croyant que Dieu a besoin de leurs sacrifices, font un acte d'extravagance plutôt qu'un acte de religion. Car Celui qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, qui nous fournit toutes les choses nécessaires, n'a nul besoin de ce qu'il donne lui-même à ses créatures ; celles-ci ne peuvent s'imaginer sans folie qu'elles lui rendent quelque bienfait. Si donc les Juifs croient faire grand honneur à Dieu par le sang de leurs victimes, ils ne me paraissent différer en rien de ceux qui rendent le même hommage à des divinités insensibles ; car, non moins que ces derniers, ils s'imaginent donner quelque chose à Dieu qui n'a besoin de rien. Quant à leur timidité à user des aliments, leur superstition dans l'observation des jeûnes, des sabbats, des nouvelles lunes, et la vanité qu'ils mettent à tirer gloire de la circoncision, toutes choses ridicules et indignes d'être rappelées, je ne pense pas que vous désiriez être renseigné là-dessus. Car distinguer, selon leur manière de voir, les choses que Dieu a destinées à l'usage des hommes, pour accepter les unes comme bonnes et rejeter les autres comme inutiles et superflues, est-ce juste et licite ? N'est-ce pas un mensonge impie, de prêter à Dieu un ordre qui défend de faire une bonne action le jour du sabbat? N'est-ce pas une chose dérisoire, de se glorifier d'une diminution de la chair, comme d'une marque d'élection qui suffit pour leur assurer la prédilection de Dieu ? Les voyez-vous enfoncés dans la contemplation de la lune et des étoiles, dans l'observation des mois et des jours, distribuant les saisons à leur gré pour y placer leurs jours de deuil ou de réjouissance? Est-ce là un culte divin, ou ne doit-on pas y voir plutôt une marque de démence ? »

Il faut avouer, Messieurs, que cette attaque contre le judaïsme est un peu vive : elle semble même dans l'expression dépasser le but qu'elle se propose, en enveloppant les insti-

tutions mosaïques et leur abus dans un blâme commun. Cela seul suffit pour prouver que l'auteur de l'Épître à Diognète n'était point sorti des rangs du judaïsme ; sinon il eût adouci, ce me semble, le ton de sa critique, en faisant quelque réserve en faveur du mosaïsme pris en lui-même, avant son abrogation, et en dehors des additions pharisaïques. Toutefois, n'abusons pas de ce que cette forme trop incisive semble avoir de choquant : si hardie que puisse paraître l'attaque, il est facile de se convaincre qu'elle est dirigée contre les superstitions rabbiniques et non contre la loi de Moïse. Tous les reproches articulés par l'auteur sont tirés de l'Écriture sainte elle même. C'est ainsi que les prophètes ne cessent de réprimander les Juifs, qui s'inquiétaient fort peu du culte intérieur, pourvu que le sang des victimes coulât sur l'autel du temple. Le psaume XLIXe blâme avec plus d'énergie encore ces Juifs dégénérés qui s'imaginaient que Dieu avait besoin de leurs sacrifices : « Ai-je besoin des génisses de tes étables et des boucs de tes troupeaux ? Toutes les bêtes des forêts sont à moi et tous les animaux qui paîssent sur les montagnes. Si j'avais faim, est-ce à toi que je m'adresserais ? L'univers est à moi et tout ce qu'il renferme. Est-ce que je mangerais la chair des taureaux, ou boirais-je le sang des boucs ! Offrez à Dieu un sacrifice de louanges et rendez au Très-Haut vos hommages. » C'est qu'en effet, la religion mosaïque, telle que l'entendait le rabbinisme pharisaïque, réduite à quelques pratiques tout extérieures, sans le moindre souci de la sainteté de l'âme, était un culte indigne de Dieu ; et l'Épître à Diognète affirme avec raison qu'entre une religion ainsi comprise et le paganisme, il n'y avait pas grande différence. Il en était de même de la circoncision dont les Juifs faisaient parade jusqu'à mépriser toutes les nations de la terre qui ne portaient pas comme eux ce signe de l'élection divine : l'Épître à Diognète n'égale même pas sur ce point la véhémence avec laquelle saint Paul s'élève dans l'Épître aux Romains contre cet orgueil de peuple privilégié qui égarait Israël. En écrivant aux Colossiens, l'Apôtre condamne les

superstitions judaïques presque dans les mêmes termes que l'auteur dont nous parlons : « Que personne ne vous condamne pour le manger ni pour le boire, ni à cause des jours de fête, des nouvelles lunes, des sabbats, parce que toutes ces choses n'ont été que l'ombre de celles qui devaient arriver [1]. » Enfin l'Épître de saint Barnabé porte tout entière sur ce grand principe : les institutions mosaïques n'ont de sens et de valeur que par leur rapport avec la loi chrétienne. J'en conclus que l'auteur de l'Épître à Diognète pouvait blâmer avec vivacité les superstitions judaïques, sans porter atteinte à la divinité du mosaïsme. Quand le docteur Bunsen veut tirer parti de là pour attribuer l'Épître à l'hérésiarque Marcion, il ne fait qu'appliquer son procédé habituel qui consiste à renforcer les traits, à relever les couleurs, à exagérer les saillies, pour prêter à une œuvre déterminée tel caractère qu'il lui plaît.

Après avoir déployé contre le paganisme et le judaïsme ce glaive à double tranchant, l'écrivain devait aborder la religion chrétienne pour expliquer les croyances et la conduite de ses membres. Telle est la troisième partie de son discours et le complément nécessaire de son apologie. A ce sujet, l'auteur trace le tableau de la vie chrétienne dans les deux premiers siècles, et nous pouvons y voir, sans la moindre hésitation, une des pages les plus éloquentes que l'on puisse trouver dans les premiers écrivains de l'Église. Les apologies suivantes ne feront guère que développer ce beau morceau :

« Les chrétiens ne diffèrent des autres hommes ni par le territoire, ni par la langue ni par les coutumes. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ne se servent pas d'un langage particulier, ni ne mènent une vie isolée. Leur doctrine n'est pas due au génie d'un homme ni aux efforts d'une activité curieuse : ils ne défèrent pas comme tant d'autres à des opinions humaines. Ils habitent en partie les cités grecques, en partie les villes barbares, selon le lieu qui leur

1. *Ép. aux Coloss*, II, 16, 17.

est échu par la naissance : ils suivent en tout les usages de leurs compatriotes, ne différant d'eux ni par le vêtement, ni par la nourriture, ni par tout ce qui touche à la vie ; et pourtant ils mènent aux yeux de tous un genre de vie admirable et qui tient du prodige. Ils restent dans leur patrie, comme s'ils ne faisaient qu'y passer. Ils participent à tout ce qui se fait comme concitoyens ; ils endurent tout comme étrangers. Point de contrée étrangère qui ne leur serve de patrie, point de patrie qui ne leur soit étrangère. Ils se marient et deviennent pères de famille comme tous, mais ils respectent les lois du mariage. Ils mangent en commun, sans se souiller par aucun vice. Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair : ils vivent sur la terre, citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et ils dépassent ces lois par le genre de vie qu'ils mènent. Ils aiment tout le monde, et tout le monde les persécute. On les condamne sans les connaître ; on les punit de mort, et cette mort est pour eux le principe d'une vie nouvelle. Ils sont pauvres, et enrichissent un grand nombre ; ils manquent de tout, et ils ont tout en abondance ; on les décrie, et les opprobres dont on les charge font leur titre de gloire. Tout en déchirant leur réputation, on ne peut s'empêcher de rendre témoignage à leur innocence. On les maudit, et ils bénissent ; accablés d'outrages, ils ne répondent que par le respect. Bien qu'irréprochables on les punit comme des scélérats ; mais ils trouvent la joie dans leur châtiment parce qu'ils y trouvent la vie. Les Juifs unis aux Grecs s'acharnent contre eux, comme ils feraient contre des étrangers, sans pouvoir préciser le motif de leur inimitié. Bref, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. »

Tel est, Messieurs, ce remarquable tableau que l'éloquence de nos grands apologistes n'a point dépassé. Ce n'est point là une peinture imaginaire, faite pour le besoin d'une cause, mais une image fidèle, prise sur la réalité. Cette description de la vie chrétienne, nous la retrouverons sous la plume de saint Justin, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Ter-

tullien : l'Apologétique la présentera au paganisme comme un de ses arguments décisifs. Or, si telle n'avait pas été réellement la vie des premiers chrétiens, c'eût été une folie de l'opposer à des témoins oculaires qui pouvaient si facilement vérifier le fait et démasquer l'imposture. Si donc il est une chose certaine, c'est cette admirable transformation des mœurs opérée par la religion catholique. Dès lors, quelle preuve palpable de la divinité du christianisme dans cette grande antithèse entre la vie chrétienne et la vie païenne ! Ne concevez-vous pas qu'à la vue de ce contraste, les esprits honnêtes dussent rentrer en eux-mêmes pour en rechercher la cause ? Grâce aux historiens de l'époque, nous savons ce qu'était la vie des païens dans les deux premiers siècles de l'Eglise. Tacite et Suétone, Perse et Juvénal, Athénée et Strabon, Pétrone et Martial, Pline et Sénèque nous ont initiés à la connaissance de ces temps de corruption ; et leurs témoignages se confirmant les uns par les autres ne souffrent pas de réplique. Ceux d'entre les écrivains modernes qui semblent avoir pris à tâche de réhabiliter le paganisme devraient préalablement trouver quelque moyen de supprimer tous les documents qui nous retracent le hideux tableau de la dépravation antique. Je ne veux point parler de ces scandales monstrueux qui s'attachent à des noms devenus synonymes de l'infamie : quand le vice n'allait pas jusqu'au cynisme, il se croyait honnête, en se bornant à une vie molle et voluptueuse. Assurément, Sénèque n'était guère en droit de faire le procès à son siècle ; mais lorsqu'on le voit s'indigner, dans tous ses écrits, contre la corruption qui l'entoure, on mesure toute la profondeur du mal qui dévorait la société païenne. Eh bien, Messieurs, c'est au milieu d'une pareille époque qu'on assiste au spectacle de cette merveilleuse transformation des mœurs décrite par l'Épître à Diognète. Et, ce que je vous prie de remarquer, cette immense réaction morale ne naît point du sein du paganisme, par l'excès du mal se réformant de lui-même, ou par tout autre motif. Elle vient du dehors par l'influence d'un nouveau principe qui s'insinue dans les

âmes. L'écrivain apostolique peint à merveille le caractère de cette révolution morale opérée par le christianisme. Ce n'est point par une séparation violente d'avec le monde ancien que la nouvelle société procède dans son mouvement de croissance et de réformation. Elle reste attachée à lui par tous les liens extérieurs qui embrassent la vie sociale et la vie humaine. Elle est comme l'âme dans le corps, attendant que cet organisme extérieur se transforme par une action intime et progressive. Suivons l'auteur dans le développement de cette belle image :

« Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue par tous les membres du corps ; les chrétiens sont disséminés dans toutes les villes du monde. L'âme réside dans le corps, bien que distincte du corps ; les chrétiens habitent le monde, sans être du monde. L'âme se conserve invisible dans un corps visible ; on voit bien les chrétiens vivre dans le monde, mais leur piété demeure invisible. La chair hait l'âme et lui fait la guerre, uniquement parce qu'elle y trouve un obstacle à ses passions ; le monde hait les chrétiens sans qu'ils l'aient offensé, parce qu'ils répugnent aux plaisirs. L'âme aime la chair qui la hait ; les chrétiens chérissent leurs ennemis. A la vérité, l'âme est renfermée dans le corps, mais c'est elle qui soutient le corps ; de même les chrétiens sont retenus dans le monde comme dans une prison, mais ce sont eux qui soutiennent le monde. L'âme immortelle habite une tente mortelle ; les chrétiens habitent un monde corruptible dans l'attente d'un ciel incorruptible. Tourmentée dans le boire et dans le manger, l'âme n'en devient que meilleure ; les chrétiens affligés par les supplices ne font que se multiplier de jour en jour. Le rang que Dieu leur assigne est si élevé qu'il ne leur est pas permis de s'y soustraire. »

Cette comparaison peut sembler un peu longue, mais elle se développe dans toutes ses parties sans rien perdre de son exactitude. Un trait surtout a dû vous frapper, car il est d'une grande beauté. « De même que l'âme soutient le corps, les

chrétiens soutiennent le monde. » En apparence, le corps se maintient par lui-même, par l'artifice de sa structure et la force de son organisation ; mais, en réalité, il doit sa vie au principe invisible qui l'anime, sans lequel il se dissout et meurt. Il en est de même du monde ou de la société humaine. Elle paraît se soutenir par les lois naturelles qui président à son développement ; mais le christianisme en est l'âme et le support : sans lui elle arriverait à un point de dissolution morale qui amènerait sa ruine. Eh bien, Messieurs, ce que l'Épître à Diognète pouvait dire, avec tant de raison, du monde ancien que l'Évangile seul pouvait sauver de la décrépitude, est encore vrai de nos jours. A voir nos sociétés modernes avec leur admirable organisation matérielle, leur système d'administration, de police, d'armées permanentes, on serait tenté de croire que tout cela suffit pour leur donner de la consistance et de la vie. Il n'en est rien. Ce qui leur prête une force véritable et leur assure la durée, c'est ce fonds de doctrines évangéliques, de principes moraux, de vertu et d'honnêteté chrétienne qui fait leur richesse et dont elles ne pourraient se depouiller sans tomber en défaillance. Ôtez cette séve vivifiante qui circule dans toutes leurs branches, ce principe supérieur qui les anime et les féconde, cette source intarissable de foi et de dévouement : vous n'avez plus qu'une civilisation tout extérieure et factice qui ne résisterait pas aux passions humaines ni au choc des événements. En se retirant du milieu de nous, l'Évangile emporterait avec lui ce qui fait notre force et notre dignité, et jusqu'à l'idée même du vrai et du bien. On nous a fait entrevoir ce résultat dans un livre récent, que je ne puis toucher qu'en passant, puisque ses excès ont appelé sur lui les sévérites de la justice du pays; mais le cynisme philosophique de cet Érostrate du blasphème de l'impiété, cette audace d'une logique qui ne se dissimule pas, doit prouver aux moins clairvoyants que le christianisme est la base des sociétés modernes, et que pour les frapper au cœur, il faut atteindre avant tout l'Évangile qui en est l'âme et le soutien. C'est la gloire

de l'Église catholique d'avoir de pareils adversaires: ils démontrent en l'attaquant qu'elle seule est le grand obstacle à leurs projets de ruine et de subversion, qu'il faut passer sur son corps pour porter le désordre dans la conscience humaine. Tant est profond ce mot qu'écrivait, il y a bien des siècles, l'auteur de l'Épître à Diognète: « Ce que l'âme est dans le corps, le christianisme l'est dans le monde: le monde paraît se maintenir par lui-même, mais ce sont les chrétiens qui le soutiennent par leurs croyances, par leurs vertus, et qui l'empêchent de retomber sur lui-même de faiblesse et d'inanition!

Une fois l'effet constaté, il s'agissait d'en déterminer la cause ; car je dois vous faire remarquer dans l'Épître à Diognète une rigueur de développement et un enchaînement d'idées que nous n'avons pas rencontrés dans l'abandon d'ailleurs plein de charme des Pères apostoliques. A quelle puissance attribuer cette transformation de mœurs opérée dans le monde ? Telle est la question qui se présentait à l'auteur. La solution était évidente. Une intervention divine pouvait seule expliquer un effet si prodigieux, et l'efficacité morale de l'Évangile prouvait sa divinité :

« La raison de tous ces faits, c'est que la doctrine professée par les chrétiens n'est pas une invention humaine. C'est le Tout-Puissant lui-même, le Dieu invisible, créateur de toutes choses, qui a envoyé la vérité du haut des cieux, son Verbe saint et incompréhensible, pour l'établir parmi les hommes et le fixer dans les cœurs. Car il ne leur a pas envoyé, comme on pourrait le croire, un serviteur, un ange, un prince de sa milice, quelqu'un de ces esprits qui gouvernent ou administrent les choses de la terre et du ciel ; mais l'artisan suprême et le créateur de l'univers, celui par qui il a fait les cieux, et renfermé la mer dans ses limites ; à la voix duquel les astres accomplissent leur mouvement, le soleil en suivant la marche qu'il lui trace chaque jour, la lune en éclairant les nuits, les étoiles en suivant le cours de la lune ; celui par qui toutes choses ont été ordonnées, circonscrites, soumises, le ciel, la terre, la mer et tout ce

qui s'y trouve, le feu, l'air, l'abîme, ce qui est en haut, ce qui est en bas, ce qui est au milieu. Voilà celui qu'il a député vers les hommes. Et cela, non comme un tyran pour semer l'épouvante et la terreur, mais comme un ministre de clémence et de douceur. Il l'a envoyé de même qu'un roi envoie son fils roi comme lui ; il l'a envoyé comme un Dieu pour sauver les hommes, pour les gagner par la persuasion et non par la violence, car la violence n'est pas en Dieu. Il l'a envoyé pour appeler les hommes; non pour les persécuter ; il l'a envoyé par amour pour eux et non pour les juger. Sans doute il l'enverra un jour pour exercer le jugement, et alors qui pourra soutenir son avènement ? Ne voyez-vous pas ceux qu'on jette aux bêtes féroces, pour qu'ils renient le Seigneur ? Rien ne peut les vaincre : plus on les accable de supplices, plus le nombre de ceux qui les imitent devient considérable. Eh bien, vous semble-t-il que tout cela soit l'œuvre des hommes ? Non, c'est l'effet de la puissance de Dieu, ce sont les preuves de son avènement. »

On ne saurait, assurément, mieux exprimer la divinité du Verbe que ne fait l'écrivain apostolique dans ce passage de l'Épître. L'envoyé céleste qui est venu porter aux chrétiens leur doctrine n'est pas une créature, car toutes choses ont été créées par lui : il est roi, il est Dieu comme celui qui l'a envoyé, il est son Verbe saint et incompréhensible. C'est par lui, continue l'auteur, que nous avons appris à connaître Dieu : avant son arrivée, qui est ce qui possédait une notion exacte de la Divinité ? Parmi les philosophes, les uns appelaient Dieu le feu, d'autres, l'eau : ils prenaient les éléments pour le Créateur. Pour nous retirer de cette ignorance profonde, Dieu a pris conseil de son Fils et il s'est manifesté par lui. Mais ici, une difficulté devait naître dans l'esprit de Diognète : Si Dieu voulait se manifester par son Verbe et sauver les hommes par cette connaissance, pourquoi a-t-il différé si longtemps notre rédemption ? Pourquoi a-t-il permis que le genre humain restât enseveli dans l'erreur et dans le vice tant de siècles durant ? Ce n'est pas,

répond l'auteur, que Dieu ait pris plaisir à cet état d'iniquité ; mais il le tolérait, pour nous faire sentir notre impuissance et le besoin que nous avions d'être secourus par lui. Sans nul doute la raison est bonne ; car rien n'est plus propre à nous faire apprécier le bienfait de la rédemption que les efforts stériles de l'humanité pour se relever par elle-même. Il faut avouer cependant que, réduite à ce seul motif, la réponse ne serait pas complète : c'est ce qui doit nous confirmer dans le sentiment que saint Justin n'est pas l'auteur de la Lettre. En effet, une des pensées favorites de ce Père, comme nous le verrons plus tard, c'est que les *semences du Verbe* étaient répandues avant son avènement, c'est que le christianisme s'est préexisté dans les révélations antérieures et dans l'efficacité anticipée du sacrifice de la croix. Magnifique doctrine que l'école d'Alexandrie développera dans toutes ses parties et dont nous trouvons le fondement dans ces célèbres paroles de saint Paul et de saint Jean: « Le Christ était hier, il est aujourd'hui, il sera dans tous les siècles ; l'Agneau a été immolé dès l'origine du monde [1]. » Pour expliquer le délai de la Rédemption d'une manière satisfaisante, il faut de toute nécessité faire valoir cette considération. Mais si l'auteur de l'Épître à Diognète n'embrasse qu'une face de la réponse, il célèbre le bienfait de la Rédemption avec une magnificence de langage qu'on surpasserait difficilement :

« Loin de nous rejeter, Dieu ne s'est point souvenu de nos iniquités, mais il les a supportées avec patience. Bien plus, il a pris nos péchés sur lui ; il a donné son propre Fils comme prix de notre rachat. Le Saint s'est livré pour les méchants, le Juste pour les coupables. Celui qui n'avait pas commis le mal pour les auteurs du mal, l'Incorruptible et l'Immortel pour ceux qui sont sujets à la corruption et à la mort. Qu'est-ce qui pouvait en effet couvrir nos péchés, si ce n'est sa justice ? Par quel autre que le Fils de Dieu pouvons-nous être

1 *Ep. aux Hébr.*, XIII, 8 ; *Apocal.*, XIII, 8

justifiés après nos prévarications ? O doux échange ! ô insondable économie ! ô bienfait qui dépasse toute espérance ! l'iniquité d'un grand nombre a été ensevelie dans la justice d'un seul : il a suffi d'un Juste pour justifier un grand nombre de coupables ! Après nous avoir convaincus que notre nature ne pouvait d'elle-même revenir à la vie, Dieu nous a montré le sauveur qui peut la guérir ; afin que, nous confiant à sa bonté, nous le regardions comme notre nourricier, notre père, notre maître, notre conseiller, notre médecin, notre sagesse, notre lumière, notre honneur, notre gloire, notre force et notre vie ! »

Après avoir développé les divers motifs qui doivent déterminer Diognète à embrasser la foi, l'auteur énumère les avantages spirituels qui en découleront pour son lecteur :

« Aussitôt que vous aurez appris à connaître Dieu, quelle douce joie remplira votre cœur ! Combien vous voudrez aimer celui qui vous a prévenu par tant d'amour ! En commençant à l'aimer, vous lui ressemblerez par la bonté. Quoi ! un homme ressembler à Dieu ! Ne soyez pas surpris d'un pareil langage : l'homme en est capable, du moment qu'il plaît à Dieu. Car ce qui rend l'homme heureux, ce n'est pas d'étendre sa domination autour de soi, de faire sentir sa force à ce qui lui est inférieur, de posséder toutes choses : en cela, sans doute, nul ne peut imiter Dieu. Mais aussi n'est-ce pas en cela que consiste la majesté de Dieu. Subvenir aux besoins du prochain, être bienfaisant à l'égard de ses inférieurs, c'est en être le Dieu, c'est imiter Dieu lui-même. Alors de cette terre où nous vivons, vous verrez Dieu dans le ciel gouvernant le monde comme une sorte de république; alors vous serez initié au langage des mystères de Dieu ; vous aimerez et vous admirerez ceux qui endurent tous les supplices plutôt que de renier leur Dieu... »

L'auteur de l'Epître à Diognète termine son exposition en déclarant à son ami qu'il n'a fait que lui transmettre l'enseignement des apôtres dont lui-même a été le disciple. Quelques critiques modernes ont signalé entre les deux der-

niers chapitres de la Lettre et ce qui précède, une différence assez forte pour qu'ils aient cru devoir les rejeter comme apocryphes. On ne peut se dissimuler, en effet, qu'après s'être adressé à Diognète dans tout le cours de l'Épître, l'auteur prend vers la fin le ton d'une exhortation générale : ce qui rend l'authenticité de ces deux chapitres à tout le moins douteuse ; le professeur Otto de Vienne ne me paraît point s'être écarté de la vraisemblance en les attribuant à un gnostique orthodoxe qui aurait vécu à Alexandrie vers le IIe siècle [1].

Tel est, Messieurs, ce charmant petit traité qui sert de clôture aux écrits des Pères apostoliques et d'introduction aux apologies. Il forme la transition naturelle entre l'époque que nous venons de parcourir et celle que nous allons étudier. Il tient de l'une par ce caractère d'inimitable simplicité que nous ne retrouverons plus au même degré, et de l'autre par ce ton de polémique offensive et défensive que nécessite l'attitude du monde païen.

Avant d'arriver au terme de nos études, il nous reste à embrasser d'un coup d'œil l'espace que nous avons parcouru pour caractériser en quelques mots l'éloquence des Pères apostoliques. D'après ce que nous avons vu, je ne crois pas me tromper en disant qu'elle est le reflet immédiat de l'éloquence des apôtres. Sauf l'inspiration divine, leurs écrits prolongent ceux de leurs maîtres sous la même forme et dans des conditions semblables. Ainsi les Épîtres de saint Barnabé, de saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe, reproduisent en le développant le fond des Épîtres de saint Pierre, de saint Jean et de saint Paul. Les Actes des premiers martyrs font suite à l'Évangile et aux Actes des apôtres dont ils conservent l'admirable originalité. Il n'est pas jusqu'à l'Apocalypse de saint Jean qui ne se réfléchisse dans celle d'Hermas sous des couleurs analogues, avec la différence qui subsiste entre une œuvre divine et une œuvre humaine. Si, comme je viens

1 *Ep. ad Diognet.*, édit. II, p. 66 et suiv.

de dire, les écrits des Pères apostoliques sont le reflet immédiat de ceux des apôtres, ils renvoient à leur tour vers ces derniers la lumière qu'ils en reçoivent. Et d'abord, l'authenticité des Évangiles et des Lettres apostoliques trouve une garantie éclatante dans le témoignage des grands hommes qui ont passé sous nos yeux. Avec le peu qui nous reste de leurs écrits, on reconstruirait sans la moindre peine le récit évangélique dans ses traits principaux. D'autre part, toute la doctrine catholique est ramassée dans ces monuments de la tradition primitive : symbole de la foi, constitution de l'Église, hiérarchie à ses divers degrés, sacrements, culte, discipline générale, devoirs de la vie chrétienne, conseils de perfection : toute l'économie évangélique s'y trouve résumée, expliquée, développée. Si à cette importance doctrinale qui ressort du fond même, vous ajoutez cet épanchement familier qui exclut toute recherche dans la forme ou dans l'expression, cette simplicité de langage qui se produit en dehors de toute préoccupation d'art et de méthode, cette plénitude d'idées qui se suffit à elle-même sans le secours de la rhétorique, cette éloquence du cœur qui est tout entière dans le mouvement de l'âme, dans la chaleur du sentiment, dans l'élan et dans la vivacité de la foi : vous avez la physionomie complète de la littérature chrétienne dans la première phase de son développement.

Mais de la lutte avec le paganisme va surgir une nouvelle forme de l'éloquence chrétienne. Jusque-là renfermée dans les limites de l'Église, elle crée, elle organise, elle édifie, elle enseigne. Les persécutions lui ouvrent un champ nouveau. Comme tous les systèmes vaincus d'avance qui n'ont pas conscience de leur force, qui n'ont pas foi en eux-mêmes, le paganisme a recours au glaive et au mensonge : il frappe et il calomnie ! Alors l'apologie chrétienne se lève en face des bûchers : ce qu'elle demande, c'est d'être écoutée ; ce qu'elle revendique, c'est ce qui appartient à tous, une place au soleil et au rang dans le monde : Dieu et la vérité feront le reste. Calme et savante dans saint Justin, comme il convenait au

philosophe martyr ; vive, lumineuse, pressante, dans Tatien, dans Athénagore, dans Théophile d'Antioche, elle atteint son apogée dans Tertullien et dans Origène. C'est à la deuxième période de la littérature chrétienne, à cette grande lutte de l'éloquence sacrée aux prises avec le monde ancien, que je me propose de consacrer mon Cours pendant l'année prochaine.

TABLE ANALYTIQUE

PREMIÈRE LEÇON

Objet du cours. — Coup d'œil général sur la prédication évangélique prise dans son origine — L'idée de l'apostolat est exclusivement propre à la religion chrétienne. — Tendance de l'ancien monde à réaliser l'unité politique et matérielle — Seul, le christianisme s'est donné pour mission de ramener le genre humain à l'unité religieuse et morale — Ce caractère d'universalité apparaît dès le premier instant de sa fondation. — Enseignement du Sauveur : sa divine originalité. — Prédication apostolique : son objet et sa forme particulière selon qu'elle s'adresse aux Juifs ou aux Gentils. — Saint Pierre, saint Paul et saint Jean. — Identité parfaite de leur enseignement ; différences caractéristiques dans leur physionomie d'écrivain ou d'apôtre — Les Pères apostoliques continuent leur œuvre. - Importance dogmatique et littéraire de leurs écrits. — Nécessité d'étudier leur époque pour réfuter les objections du rationalisme contemporain. Pages 9 à 30.

DEUXIÈME LEÇON

Les Évangiles apocryphes sont le premier monument littéraire qui s'offre à nous en dehors des Écritures canoniques. — Collections anciennes et récentes. — Différence radicale d'avec les Évangiles canoniques. — Explication de leur origine. — L'Évangile de l'Enfance, spécimen de ces légendes. — Elles fournissent un argument solide en faveur de la publicité des faits primitifs du christianisme. — Leur composition est postérieure de beaucoup à celle des Évangiles canoniques. — Appréciation de la valeur historique des Évangiles apocryphes. Pages 31 à 50.

TROISIÈME LEÇON

Les Évangiles apocryphes envisagés au point de vue littéraire. — Ils forment la poésie légendaire du christianisme naissant. — Légende de

Joseph le charpentier; son caractère moral. — Protévangile de saint Jacques le Mineur; Évangile de Thomas l'Israélite; Évangile de la nativité de Marie; Histoire de la naissance de Marie et de l'Enfance du Sauveur. — Beautés littéraires qui s'y rencontrent; fictions grossières qui les déparent. — Évangile de Nicodème; poëme de la descente de Jésus-Christ aux enfers. — Influence des Évangiles apocryphes sur le développement de l'art et de la poésie chrétienne. — Ils se réfléchissent dans la peinture, dans l'éloquence, dans la poésie épique et surtout dans le drame chrétien au moyen âge. — Conclusions. Pages 51 à 71.

QUATRIÈME LEÇON

Lutte primitive du christianisme avec le judaïsme. — L'Épître de saint Barnabé. — Origines de cette controverse. — Monothéisme d'Israël, trait particulier à la physionomie de ce peuple. — L'idée messianique a été l'âme d'Israël et le point central de son activité historique. — Altération progressive de cette idée, cause de l'opposition des juifs au christianisme. — L'Église vient se greffer sur la partie saine d'Israël. — La dispersion des juifs offre un point d'appui à la prédication évangélique. — C'est par les synagogues répandues dans le monde que les apôtres commencent l'œuvre de la conversion des âmes — Danger qu'offre à l'Église naissante l'incorporation des juifs. — Deux classes de chrétiens judaïsants. — Point de départ de la controverse dans les épîtres de saint Paul. — Elle se prolonge dans celle de saint Barnabé. — Authenticité de cette Épître. Pages 72 à 95.

CINQUIÈME LEÇON

Idée mère de l'Épître de saint Barnabé. — Le mosaïsme a été une vaste prophétie du christianisme qu'il préfigure et qu'il prépare. — Symbolisme de l'Ancien Testament. — L'Épître de saint Barnabé fraie la voie au mode d'interprétation allégorique qui distingue l'exégèse alexandrine. — Opinion de Néander qui croit retrouver l'esprit de Philon dans l'Épître de saint Barnabé. — Différence entre la méthode exégétique de Philon et celle qu'emploie saint Barnabé après saint Paul. — Le symbolisme des nombres dans les premiers siècles de l'Église. — Spiritualisme élevé et premiers éléments de la véritable Gnose dans l'Épître de saint Barnabé. Pages 96 à 117.

SIXIÈME LEÇON

La parole évangélique développe les principes de la constitution de l'Église au sein des premières communautés chrétiennes. — Première Épître du pape saint Clément aux Corinthiens. — Le schisme et l'unité. — L'unité de doctrine, caractère essentiel du christianisme. — L'unité

de doctrine est sauvegardée dans l'Église par l'unité hiérarchique. — Motifs de l'intervention de saint Clément dans les troubles qui agitent l'Église de Corinthe. — Situation religieuse et morale de la Grèce à l'origine de la prédication évangélique. — Résistance opiniâtre que rencontre saint Paul dans l'orgueil des Grecs et dans leur corruption morale. — Triomphes de l'Apôtre. — Premiers symptômes de division dans l'Église de Corinthe. — Le schisme éclate vers la fin du premier siècle. — L'intervention du pape saint Clément prouve la suprématie du siége de Rome. Pages 118 à 139.

SEPTIÈME LEÇON

Principe fondamental développé par saint Clément dans sa première Épître aux Corinthiens. — L'orgueil est la cause morale du schisme comme l'humilité est la source et la sauvegarde de l'unité. — L'ordre résulte de la soumission de toutes les volontés à une loi suprême. — Harmonies entre le monde physique et le monde moral. — La grande loi de la subordination des pouvoirs s'applique à l'État et à l'individu comme à l'Église. — Exposition des systèmes erronés sur la constitution de l'Église ; Planck, Néander, etc. — Saint Clément les réfute à l'avance. — La charité resserre les liens formés par la foi. Pages 140 à 162.

HUITIÈME LEÇON

Tableau de la prédication évangélique dans ses premières luttes avec le paganisme et les hérésies. — Classe d'écrits désignés sous le nom générique de *Clémentines* : les Reconnaissances, les Homélies et l'Épitome ou abrégé de ces dernières. — Plan général de ce roman théologique. — Analyse. — Peinture de la société chrétienne et du monde païen dans les deux premiers siècles. — Le mouvement des idées et des doctrines personnifié dans quelques types principaux. — Résumé et sens moral de chacune des parties de ce drame historique. — En quoi le récit des Reconnaissances diffère de celui des Homélies et de l'Épitome. Pages 163 à 183.

NEUVIÈME LEÇON

Caractère dogmatique des Clémentines. — Leur orthodoxie suspecte aux yeux des Pères et des premiers écrivains de l'Église : Rufin d'Aquilée, saint Épiphane. — Rapport entre l'Ébionitisme et les Clémentines. — Les Homélies, première rédaction des Clémentines, produit de l'Ébionitisme gnostique. — Les Reconnaissances se rapprochent davantage de l'enseignement de l'Église avec lequel l'Épitome concorde parfaitement. — Conclusions relatives à leur origine. — Berceau des Clémentines. —

Système erroné de l'école rationaliste de Tubingue sur la diffusion de l'Ébionitisme dans les deux premiers siècles. — Rome n'est point la patrie primitive des Clémentines — Leur lieu d'origine et la date de leur composition. — Valeur historique des Clémentines. — Intérêt dogmatique qu'elles peuvent offrir. — Résumé et conclusion.

Pages 184 à 205.

DIXIÈME LEÇON

Caractère de l'éloquence chrétienne dans la première période de son développement. — La *lettre* est la forme ordinaire dans les écrits des disciples des apôtres. — Action de la prédication évangélique dans la réformation des mœurs. — Enseignement de l'Église primitive sur la virginité ou le célibat religieux. — Les deux Épîtres du pape saint Clément aux vierges. — Leur authenticité. — Contraste entre la corruption du paganisme et son respect pour la virginité. — Les deux Épîtres de saint Clément ouvrent la voie aux traités sur la virginité si nombreux dans l'éloquence chrétienne. — Analyse. — Saint Clément associe l'idée du dévouement à celle de la virginité. — Différence essentielle entre le célibat religieux tel que l'entendait l'Église primitive, et le célibat profane contre lequel réagissaient les empereurs païens. — Erreur de Montesquieu sur la doctrine des Pères touchant le célibat. — Modèle d'exhortation morale dans le fragment d'Homélie intitulé deuxième Épître de saint Clément aux Corinthiens. — La confession ou l'aveu des fautes, moyen indispensable pour obtenir la rémission des péchés.

Pages 206 à 227.

ONZIÈME LEÇON

Influence morale de l'enseignement de l'Église primitive sur la virginité ou le célibat religieux. — Condition meilleure faite à la femme dans la société chrétienne. — Les Actes apocryphes de saint Paul et de sainte Thècle envisagés comme expression de cet esprit nouveau répandu dans le monde par la prédication évangélique. — Beautés littéraires de ce tableau de mœurs. — L'amour de la pureté germe peu à peu au sein de la corruption païenne. — Dégradée par le paganisme, la femme se relève et s'ennoblit par l'héroïsme du sacrifice. — La vierge chrétienne a produit ou rendu possible le type si noble et si pur de l'épouse et de la mère chrétienne. — Le sublime du sentiment de la pudeur dans les écrits des premiers Pères. — Opinion exagérée sur l'influence des femmes dans le fait de la propagation de l'Évangile. — Leur part véritable et légitime dans la régénération du monde par le christianisme.

Pages 228 à 248.

DOUZIÈME LEÇON

Originalité de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. — Elle s'est développée pendant cette période sans influence sensible de la part

des littératures profanes. — Comment s'explique l'absence d'art dans les premiers monuments de l'éloquence sacrée. — Les écrits des Pères apostoliques sont la première ébauche des chefs-d'œuvre de l'éloquence chrétienne dans les siècles suivants. — Le Pasteur d'Hermas, premier essai d'un traité élémentaire de théologie morale. — Vénération de l'Église primitive pour ce livre. — Incertitude sur son auteur et sur la date de sa composition. — Première partie : Les Visions. — Exhortation morale sous forme d'apocalypse. — Les apocalypses dans les premiers siècles de l'Église. — Développement des Visions d'Hermas. — Leurs rapports avec l'Apocalypse de saint Jean et le quatrième livre d'Esdras. — La forme apocalyptique dans la Divine Comédie de Dante.

Pages 249 à 270.

TREIZIÈME LEÇON

Théorie morale des Préceptes ou de la deuxième partie du Pasteur d'Hermas. — L'idée de pénitence en fait le fond. — Le christianisme cherche avant tout à opérer la réforme morale dans l'individu, source de toute amélioration dans la société. — Sans la pénitence, ou le changement complet de l'âme, tout progrès véritable n'est qu'une chimère. — Tentatives parallèles de Socrate et du Portique. — Nécessité d'un secours surnaturel pour accomplir la loi morale dans toute son étendue. — Résumé des Préceptes d'Hermas. — Caractère de sa doctrine morale. — Elle n'est selon les Pères qu'une initiation à la loi évangélique, Eusèbe et saint Athanase. — Rapports entre les douze Préceptes d'Hermas et le livre apocryphe des douze Testaments des patriarches. — Beautés littéraires de ce dernier ouvrage. — Son importance dogmatique.

Pages 271 à 291.

QUATORZIÈME LEÇON

Enseignement parabolique d'Hermas dans la troisième partie du Pasteur ou les Similitudes. — Origines de la parabole dans la nature humaine et dans l'histoire. — La parabole dans les littératures orientales. — La parabole dans l'Ancien Testament et dans l'Évangile. — Caractère des Similitudes d'Hermas. — Beauté morale de quelques-unes d'entre elles. — Objection des rationalistes allemands contre l'enseignement dogmatique du Pasteur. — Résumé et conclusion.

Pages 292 à 311.

QUINZIÈME LEÇON

L'éloquence chrétienne dans l'Asie Mineure et dans la Syrie. — Situation religieuse et morale de cette partie du monde romain. — Marche qu'a suivie la prédication évangélique à travers l'empire. — Conclusion de ce fait. — Saint Ignace d'Antioche ; sa vie et sa mort. — Caractère des

premières persécutions. — Pline et Trajan. — Erreur de Néander et de plusieurs écrivains modernes qui s'appuient sur les grandes qualités de cet empereur pour révoquer en doute la véracité des Actes du martyre de saint Ignace. — Épîtres faussement attribuées à ce Père.
Pages 312 à 331.

SEIZIÈME LEÇON

Controverse sur l'authenticité des sept véritables Épîtres de saint Ignace. — Première période de la controverse au XVIe siècle. — Chemnitz, Calvin, Socin, les Centuriateurs de Magdebourg. — Bellarmin, Baronius, Gretser. — Résultat: la distinction des sept Épîtres véritables d'avec les huit apocryphes. — Deuxième période de la controverse au XVIIe siècle. — Saumaise, Blondel, Daillé. — Usher, Vossius, Pearson. — Analyse de l'ouvrage de Pearson, évêque de Chester. — Preuves de l'authenticité des sept Épîtres. — Défauts de la critique purement négative. — Troisième période de la controverse au XIXe siècle. — Découverte du texte syriaque de trois Épîtres de saint Ignace dans un monastère de l'Égypte. — MM. Cureton, Bunsen et Baur. — MM. Wordsworth, Uhlhorn, Petermann, Héfélé, Denzinger, etc. — Exposé et appréciation de ce nouveau débat. — L'authenticité des sept Épîtres de saint Ignace est un fait irréfragable. Pages 332 à 357.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

Caractère dogmatique des Épîtres de saint Ignace. — Deux tendances contraires parmi les hérétiques de l'Asie Mineure. — Saint Ignace combat d'une part le sensualisme théologique des Ébionites et des Cérinthiens, de l'autre, l'idéalisme fantastique des Docètes. — Aux uns et aux autres il oppose le principe catholique de l'autorité doctrinale. — Exposition nette et formelle des trois degrés de la hiérarchie catholique dans chaque Épître. — Le principe fondamental du protestantisme ou le libre examen condamné par les Épîtres de saint Ignace et par toute l'Église primitive. — Si le christianisme est une révélation positive et surnaturelle, le principe catholique de l'autorité est le seul système logique que la raison et l'expérience puissent accepter. — Aveux des théologiens protestants sur ce point. Pages 358 à 382.

DIX-HUITIÈME LEÇON

Satire de Lucien contre les martyrs en général et saint Ignace d'Antioche en particulier. — Idée du martyre chrétien dans l'Épître de saint Ignace aux Romains. — Analyse de ce chef-d'œuvre de l'éloquence chrétienne dans les Pères apostoliques. — L'amour divin, son enthou

siasme et son langage passionné. — Influence morale du dévouement des martyrs sur le reste de la société chrétienne. — Leur constance est une preuve certaine de la divinité du christianisme. — Le martyre des chrétiens et le suicide des stoïciens. — La mort de Socrate et la mort des martyrs. Pages 383 à 404.

DIX-NEUVIEME LEÇON

L'éloquence pastorale dans l'Épître de saint Ignace à saint Polycarpe. L'évêque chrétien, chef de la communauté spirituelle et directeur des âmes. — Tableau de sa vie et résumé de ses devoirs. — L'idéal de l'évêque réalisé dans saint Polycarpe. — Son Épître aux Philippiens. — Caractère moral de cette exhortation écrite. — Son importance dogmatique. — L'authenticité du Nouveau Testament garantie par les écrits des Pères apostoliques. — Les Évangiles et les écrits des apôtres cités par les Pères de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle. — Système d'Augusti, de Planck et de Wegscheider sur les prétendues divergences doctrinales qui auraient existé entre saint Pierre, saint Paul et saint Jean. — Les écrits des Pères apostoliques prouvent une identité parfaite de vues et de doctrines dans l'enseignement des divers apôtres. — Importance particulière des Épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe sous ce rapport. Pages 405 à 426.

VINGTIÈME LEÇON

Les premiers Actes des martyrs. — L'éloquence chrétienne sous la forme historique. — Originalité de ces relations simples et touchantes. — Variété des diverses scènes de ce drame du sacrifice. — La communion des joies et des souffrances dans l'Église catholique. — L'héroïsme des martyrs peint dans leurs Actes. — Les Actes des martyrs envisagés dans leur influence morale sur la société chrétienne des deux premiers siècles, comme lecture publique dans les assemblées du culte et comme lecture privée au sein des familles. — Supériorité du sacrifice des martyrs sur le dévouement des héros de l'antiquité profane, au point de vue de la grandeur et de la force morale. — Importance dogmatique des Actes des martyrs. Pages 427 à 444.

VINGT ET UNIÈNE LEÇON

Transition des Pères apostoliques aux Apologistes chrétiens dans l'Épître à Diognète. — Elle pose les bases de l'Apologétique chrétienne. — Ré

futation de l'idolâtrie sous sa forme la plus grossière, celle du fétichisme. — Attaque contre le judaïsme. — Tableau de la vie chrétienne dans les des deux premiers siècles. — C'est le christianisme qui soutient le monde moderne et qui l'empêche de déchoir de son haut degré de civilisation. — Divinité de l'Évangile prouvée par son efficacité morale. — Témoignage rendu à la divinité du Verbe. — Bienfaits de la Rédemption — Résumé du cours et conclusion. . Pages 445 à 465.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

Abbeville. — Imp. Briez, C. Paillart et Retaux.

ANCIENNE MAISON AMBROISE BRAY.

BRAY ET RETAUX, LIBRAIRES-ÉDITEURS.

Rue Bonaparte, 82, à Paris.

EXTRAIT DU CATALOGUE COMPLET (DÉCEMBRE 1869).

Année à Rome (une). Impressions d'un catholique. 1 vol. in-8°, 5 fr. ; ou in-12, 3 fr.

Audin. — Histoire de Luther. 3 vol. in 8°, avec atlas, 20 fr., ou 3 vol. in-12, 10 fr. 50. — Histoire de Calvin. 2 vol. in-8°, 12 fr. ; ou 2 vol. in-12, 7 fr. — Histoire de Léon X. 2 vol. in-8°, 12 fr. ; ou 2 vol. in-12, 7 fr. — Histoire de Henri VIII. 2 vol. in-12, 7 fr. : abrégé de chacune de ces his toires. 1 vol. in-12, 2 fr. 50.

Archier. — Les Saints de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-12, 2 fr.

Avogadro (le comte). — Le Mois de novembre, Méditations sur le Purgatoire, suivi d'un choix de prières et de pratiques enrichies d'indulgences. 1 vol. grand in-32, 1 fr. 50.

Ayzac (Mme d'). — Histoire de l'Abbaye de Saint-Denis. 2 magnifiques vol. gr. in-8°, avec plans, 16 fr. Ouvrage couronné par l'Académie.

Barthélemy (l'abbé). — Histoire de Jeanne d'Arc. 2 vol. in-8°, 8 fr.; avec gravures, 10 fr.

Baudon (Adolphe). — Méditations pratiques pour le mois de saint Joseph, 4e édit. 1 vol. in-18, 80 c. — Pensées pieuses après la sainte communion. 1 fort vol. in-18, 2 fr. 50. — Mois de Marie. 1 vol. in-18 1 fr. — Mois du Sacré-Cœur, 1 vol. in-18, 1 fr.

Bayle (l'abbé). — Massillon, étude historique et littéraire. 1 vol. in-8°, 6 fr. ; ou 1 vol. in-12, 3 fr. — Vie de saint Philippe de Néri. 1 vol. in 8°, 6 fr. ; ou 1 vol. in-12, 3 fr. — Vie de saint Vincent Ferrier. 1 vol. in-12, 3 fr. — L'Ame à l'école de Jésus enfant. 1 vol. in 12, 2 fr. — Etude sur Prudence. 1 vol in-8°, 4 fr. — Les derniers Jours du chrétien, ou le S. Viatique, l'Extrême-Onction, la recommandation de l'âme, les funérailles, suivis de l'office complet et de la messe des morts. 1 vol. in-18, 2 fr. — Marie au cœur de la jeune fille, trad. de l'italien, 2e édit. 1 beau vol. in-32, 1 fr. 20.

Bergier (l'abbé J.-B.) — Histoire de saint Jean Chrysostôme. 1 vol. in-8°, 5 fr. ; ou 1 vol. in-12, 3 fr.

Bernard (saint). — Choix de Lettres, par le R. P. Melot. 1 vol. in-32, 1 fr. 20.

Besson (l'abbé). — Le Décalogue ou la loi de l'Homme-Dieu. 2 vol. in-8°, 10 fr.; ou 2 vol. in-12, 6 fr. — L'Homme-Dieu, Conférences. 1 vol. in 8°, 5 fr.; ou 1 vol. in-12, 3 fr. — L'Eglise, œuvre de l'Homme-Dieu. 1 vol. in-8°, 5 fr.; ou 1 vol in-12, 3 fr. Ces ouvrages sont regardés comme des chefs-d'œuvre pour le fond et pour la forme. — Panégyriques et oraisons funèbres. 2 vol. in-8°, 10 fr. ; ou 2 vol. in-12, 6 fr.

Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti V. Pontificis Maximi jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Nova editio accuratissime emendata, A.DD. Archiepiscopo Parisiensi approbata. 1 vol. in-18 jésus, 6 fr.

Bion. — Le Troupier Louis Latour. 1 vol. in-18, 1 fr.

Blanc (l'abbé). — Le Christianisme intégral. 2 vol in-8°, 12 fr.

Bossuet. — Exposition de la Doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse, augmentée des *Variantes de l'édition des Amis*. 1 très-beau vol. in-18. 2 fr., sur papier vergé, 3 fr. — Le même, sans *Variantes*. 1 vol. in-18, 80 c.

Bouffier (R. P.) — La vénérable Anna-Maria Taïgi. 3e édit. revue et corrigée. 1 vol. in-12, 2 fr. 50.

Bougeant (S. J.) — Exposition de la Doctrine chrétienne. Nouv. édit., revue, corr. et considér. augm. par un professeur de Théologie. 2 vol. in 8°, 8 fr.

Bouillerie (Mgr de la). — Méditations sur l'Eucharistie, nouv. édit. augm. de l'Office du Saint Sacrement, etc. 1 vol. in-32, 1 fr. 50; ou gr. in-32 vélin, 2 fr.

Bouniol. — La France héroïque ; vies et récits dramatiques, d'après les chroniques et documents originaux. 4 vol. in-12, 10 fr. — Les Marins français, complément de la France héroïque. 2 vol. in 12, 6 fr. — Combats de la vie : Cœur de bronze. 1 vol. in-12, 2 fr. — Famille du vieux Célibataire. 1 v. in 12, 2 fr.. — Les Epreuves d'une Mère. 1 v. in 12, 2 fr. — Les deux Héritages. 1 vol. in 12, 2 fr. — A l'ombre du Drapeau. 1 vol. in-12, 2 fr. — Le Soldat, Chants et Récits. 1 vol. in-18, 60 c.

Bourbon (l'abbé). — Cérémonial paroissial. 1 fort vol. in 8°, 6 fr. — Introduction aux cérémonies romaines. 1 fort vol. in-8°, 6 fr.

Bourdon (Mme Froment). — Le matin et le soir. 1 vol. in 12, 2 fr. — Une parente pauvre. 1 vol. in-12, 2 fr. — Léontine. 1 vol. in-12, 2 fr. — La vie réelle. 1 vol. in-12, 2 fr. — Les Béatitudes, nouvelles. 1 vol. in-12, 1 fr. 50. — Souvenirs d'une institutrice. 1 vol. in-12, 2 fr. — La Charité, légendes. 1 vol. in-12, 1 fr. 50. — Le Droit d'aînesse. 1 vol. in-12, 2 fr. — Anne-Marie. 1 vol. in-12, 2 fr.

Bremer (Mlle). — Guerre et Paix, Scènes en Norwége. 1 vol. in-12, 1 fr. 50.

Bretonneau (Henri). — La Religion triomphante par les grands hommes. 1 gros vol. in-8°, 6 fr.

Brimont (de) Un pape au moyen âge : Urbain II. 1 vol. in 8° 6 fr.

Broeckaert (le R. P.) — Guide (le) du jeune littérateur, rédigé sur un plan nouveau. 2 vol in-12, 6 fr. — Abrégé du guide du jeune littérateur, mis à la portée des classes françaises. In-8° 3 fr. 50. — Modèles français, recueillis d'après le plan du guide du jeune littérateur. 2 forts vol. in-8°, 10 fr. — Petit recueil de littérature française, à l'usage des classes inférieures, in-12, 1 fr. — Histoire de la littérature. 1 vol in-12, 2e édit., 2 fr. — Fait divin (le), étude historique de la Révélation chrétienne et de l'Eglise catholique. In-8°, 2 fr 25. — Catéchisme des classes supérieures exposé du fait divin de la religion catholique 1 vol. in-8°, 2 fr. 25. — Vie du B. Ch. Spinola. In-12, 1 fr. 25.

Bunot (l'abbé). — Éléments de philosophie chrétienne. 1 vol. in-18 jésus, 4 fr. 50.

Busson (l'abbé). — Esprit de saint François de Sales, à l'usage des personnes pieuses vivant dans le monde. 3e édit., 1 vol. in-12, 2 fr 50.

Calixte (le R. P.) — Vie de saint Félix de Valois. In-8°, 5 fr. ; ou 1 vol. in-12, 3 fr.

Canisius (le B.) — La doctrine chrétienne exposée, trad. par M. l'abbé Verdot. 1 vol. in-12, 1 fr 20 ; ou 1 vol. in 18, 80 c.

Cazalès (l'abbé de). — Vie de N.-S. Jésus-Christ, d'après la Sœur Emmerich, Douloureuse Passion, etc. (Voir Emmerich) Etudes politiques et religieuses sur l'Allemagne. 1 vol. in-12. 3 fr. 50.

Chabrand (l'abbé). — De Imitatione Christi libri quatuor. 1 vol. in-18 raisin glacé, 3 fr.

Challoner (Mgr). — Méditations sur les Vérités et les Devoirs du Christianisme pour tous les jours de l'année. 3 vol. in-12, 6 fr.

Champagny (le comte de). — Les Césars du IIIe siècle. 3 vol. in-8°, 18 fr.—Les Césars, tableau du monde romain. 4e édit. 4 vol. in-8°, 20 fr. ; ou 4 vol. in-12, 12 fr. — Rome et la Judée, 3e édit., revue et augmentée, 2 vol. in-8°, 12 fr., ou 2 vol. in-12, 7 fr.—Les Antonins faisant suite aux *Césars*. 3 vol. in-8°, 18 fr. ; ou 3 vol. in-12, 10 fr. 50.

Chavin de Malan (Emile). — Histoire de saint François d'Assise, 1 vol. in 8°, 6 fr. — Vie de sainte Catherine de Sienne. 1 v. in-12. 2 fr.

Chrysostomi (S. Joannis). De Sacerdotio; necnon S. Gregorii, de pastorali cura. 1 vol. in-8°, 4 fr.

Christophe (l'abbé). — Histoire de la Papauté pendant le XIVe siècle. 3 vol. in-8°, 18 fr. — Histoire de la Papauté au XVe siècle. 2 vol. in-8°, 14 fr.

Cissey (L. de). — Vie de Marguerite du S.-Sacrement, carmélite (1618-1619). 3e édit. 1 vol. in-12, 3 fr. — Le même ouvrage abrégé. 1 vol. in 18, 60 c.

Condren (R P. de) — Lettres spirituelles publiées par M. l'abbé Pin. 1 vol. in-18, 3 fr. 50. — Idée du sacerdoce, discours. 1 vol. in-12, 3 fr.

Coudurier (l'abbé). — Vie de la bienheureuse Lidwine, modèle des malades. 1 vol. in-12, 2 fr.

Croix (R. P. de la) S. J. — Le petit Jardin de Marie ou Pratiques de dévotion envers la sainte Vierge, trad. par Gavard. 1 in-32, 1 fr. 50

Dalgairns (le R. P.) — La sainte communion au point de vue philosophique, théologique et pratique, trad. par M. L. Godard. 2 vol. in-12, 6 fr. Le même ouvrage abrégé. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — De la Dévotion au S. Cœur de Jésus. 1 vol. in-12, 3 fr.

Daras (l'abbé E.) — Petites fleurs du cloître. 1 vol. in-12, 3 fr.

Darboy (Mgr) — Saint Thomas Becket, archev. de Cantorbéry : sa vie et ses lettres, avec une introduction de 250 pages sur la Lutte des deux pouvoirs. 2 vol. in-8°, 12 fr. ; ou 2 vol. in-18, angl., 7 fr.

Daude (l'abbé F.) — Hommage à la sainte famille de Nazareth, ou nouveaux mois de Janvier, Mars et Mai. 1 fort vol. gr. in-32, 2 fr. — Chaque *mois* séparé. 1 vol. in-32, 80 c.

Daurignac. — Vie de Maximilien d'Este, archiduc d'Autriche, grand-maître de l'Ordre Teutonique 1 vol. in-8°, 6 fr. ; avec 8 grav. 7 fr. 50 ; sur vélin : 9 fr. ; ou 1 vol. in-12. 3 fr. 50. — Vie du R. P. Cathary. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — Histoire du B. Canisius. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. Pensées du P. Cathary, précédées de faits inédits et de grâces extraordinaires obtenues par son intercession. 1 vol in-12, 3 fr. — Histoire de S. François de Borgia. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — Histoire de S. François Regis. 1 vol. in-12. 3 fr. 50. — Histoire de saint François d'Assise 1 vol. in-12, 3 fr. — Histoire de saint Ignace de Loyola. 2 vol. in-12,

6 fr. Vie abrégée. 1 vol. in-12, 2 fr. — Histoire de saint François Xavier. 2 vol. in-12, avec port. et fac-simile. 6 fr. — Vie abrégée. 1 fort vol. in-12, 2 fr. — Sainte Jeanne de Chantal. 1 vol. in-12, 3 fr. — Blanche de Castille, mère de saint Louis. 1 vol. in-12, 3 fr.

Debeney (l'abbé). — Beauvallon, ou les devoirs de famille 1 vol. in-18, 1 fr. 60.

Demore (l'abbé). — Vie de sainte Claire. 1 vol. in-12, 3 fr. 50 ; ou 1 vol in-8°, 6 fr.

Renain (H.) - La Passion méditée, d'après les quatre Evangélistes, de L. Marchetti ; trad. suivie de considérations empruntées aux Pères de l'Eglise et aux orateurs sacrés. 1 fort vol. gr. in-32, 2 fr. — Ce livre, approuvé par Mgr l'Archevêque de Paris, offre une *Méditation* et une *Lecture* pour chaque jour du carême.

Dollinger. — Paganisme et Judaïsme, ou introduction à l'histoire du christianisme. 4 vol. in-8°, 8 fr.

Douillet (l'abbé). — Sainte Colette, sa Vie, ses Œuvres, son Culte, son Influence. 1 vol. in-12, 3 fr. 50.

Doury. — Voyage au pays des bêtes, scènes familières d'hist. naturelle. 2 beaux vol. in-12, 6 fr.

Dubois (l'abbé H.) — Promenade au milieu des plantes, ou Petites scènes du règne végétal. 1 vol. in-12, 3 fr.

Dubois (l'abbé). — Histoire de l'abbé de Rancé et de sa Réforme. 2 forts vol. in-8°, avec portrait, 14 fr.

Duployé (les abbés). — Notre-Dame de Liesse, légendes et pèlerinages. 2 vol. in-8°, ornés de 46 grav., 11 fr.

Dupont (l'abbé). — Imitation de N.-S. J.-C., avec des traits choisis de la vie des Saints à la fin des chapitres. In-32 raisin. 1 fr. 50 ; in-32 jésus, vélin, 2 fr.

Emmerich (Anne-Catherine) — Vie de N.-S. J.-C, trad. par l'abbé de Cazalès. 6 vol. in-18 angl. 15 fr. — La douloureuse Passion, 24e édit., 1 vol. in-18 angl. 2 fr. 50. — Vie de la sainte Vierge, 8e édit. 1 vol. in-18 angl. 2 fr. 50 ; ou 1 vol. in-8°, 4 fr.

Essarts (Alfred des). — Les Cœurs dévoués. 1 vol. in-12, 2 fr. — La richesse des pauvres. 1 vol. in-12, 2 fr. — Le Marquis de Roquefeuille. 1 vol. in-12, 2 fr.

Eyzaguirre (l'abbé). — Le catholicisme et les sectes dissidentes. 2 vol. in-12, 7 fr.

Faber (R P.) — Bethléem ou le Mystère de la Sainte-Enfance. 2 vol. in-12, 6 fr. Le même ouvrage abrégé. 1 fort vol. in 12, 3 fr. 50. — Dévotion à l'Eglise. In-18, 30 c. — Conférences spirituelles. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — De la Dévotion au Pape. In-18, 30 c. — Le pied de la Croix, ou les douleurs de Marie. 1 fort vol. in 12. 3 fr. 50. — Tout pour Jésus. 1 vol. in-12, avec portrait de l'auteur. 3 fr. Abrégé. 1 vol. in-18, 1 fr. 60. — Le Saint-Sacrement. 2 vol. in-12, 6 fr. Le même ouvrage abrégé. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — Le Progrès de l'âme dans la vie spirituelle. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — Le Créateur et la créature. 1 vol. in-12, 3 fr. 50. — Le Précieux Sang. 1 vol. in-12, 3 fr. 50.

Falloux (de). Histoire de S. Pie V. 2 vol in-12, 7 fr. -- Louis XVI, 1 vol. in-12, 3 fr 50.

La femme du monde selon l'Évangile, par Mme *** — Conseils à ma fille. 1 vol. in-18, 2 fr.

Fioretti, ou Petites fleurs de S. François d'Assise, trad. par l'abbé Riche, 3e édit. 1 vol. in-12, 3 fr.

Fleuriot (Mlle). (Anna Edianez). — Le Chemin et le but. 1 vol. in-12, 2 fr. — Sans nom. 1 vol. in-12, 2 fr. — Les Prévalonnais, Scènes de province. 2 vol. in-12, 4 fr. — Réséda. 1 vol. in-12, 2 fr. — Souvenirs d'une Douairière. 1 vol. in-12, 2 fr. — Marquise et pêcheur. 1 vol. in-12, 2 fr. — Une famille bretonne. 1 vol. in-12, 4 grav. 3 fr. — La Vie en famille. 1 vol. in-12, 2 fr.

Fliche (l'abbé). — Apprêts du plus beau jour de la vie. 1 vol. in-18, 1 fr. 50. — Mois passé auprès d'une mère (un). 1 vol. in-18, 1 fr. 50.

Freppel (l'abbé). — Les Pères apostoliques et leur époque. 1 vol. in-8°, 6 fr. — Les Apologistes chrétiens au IIe siècle. 1re partie : saint Justin, 1 vol. in 8°, 6 fr. ; 2e partie : Tatien, Hermias, etc. 1 vol. in-8°, 6 fr. — Saint Irénée. 1 vol. in-8°, 6 fr. — Tertullien. 2 vol. in-8°, 12 fr. — Saint Cyprien. 1 vol. in-8°, 6 fr. — Clément d'Alexandrie. 1 vol. in-8°, 6 fr. — Panégyriques de Jeanne d'Arc. 2 in 8°, 1 fr. 60. — Origène. 2 vol. in-8°, 12 fr.

Gergerès. — Culte de Marie, offices complets, dévotions, prières. 2e édit., corrigée et augm. 2 fr. 50. — Edition sur papier vélin. 3 fr.

Gorini (l'abbé). — Défense de l'Église contre les erreurs historiques. 4 vol. in-12, 16 fr.

Gouraud (Julie). — Florence Raymond. 1 vol. in-12, 2 fr.

Gournerie (de la). — Rome chrétienne, ou Tableau historique des souvenirs et des monuments de Rome, 4e édit. 3 vol. in-12, 9 fr. ; ou 3 vol. in 8°, 15 fr.

Grimes (l'abbé). — Traité des scrupules, augmenté d'un chapitre emprunté au P. Faber. 1 vol. in-18, 1 fr. Ouvrage app. par Mgr de Rodez.

Gyr (l'abbé). — Franc-Maçonnerie (la) en elle-même. 1 vol. in-8°, 5 fr. — Manuel de la science de la religion. 2 vol. in-12, 5 fr.

Hahn-Hahn (la comtesse de). — De Babylone à Jérusalem. 1 vol. in-12, 2 fr 50. — Une Voix de Jérusalem. 1 vol. in-12, avec le portrait de l'auteur. 2 fr.

Hazé (J. H.) — Institutiones Liturgicæ. 2 vol. in-8°, 12 fr.

Hœninghaus. — La Réforme contre la Réforme, ou Apologie du Christianisme par les Protestants. 2 vol. in-8°, 12 fr. ; ou 2 vol. in-12, 7 fr.

Hurter. — Histoire du Pape Innocent III. 3 beaux vol. in-8°, 12 fr. — Tableau des Institutions et des Mœurs de l'Eglise au moyen âge. 3 vol. in 8°, 18 fr. ; ou 3 vol. in-12, 10 fr. 50 (sous presse).

Joiron (l'abbé). — Le Mystère de l'Eucharistie médité. 3e édit. 1 vol. in-12, 3 fr.

Lacordaire (le R. P.) — Conférences de N.-D. de Paris. Tome IV, ou l'année 1851, contenant sept conférences sur le gouvernement divin dans l'ordre du salut, *Considérations* sur le système philosophique de M. de Lamennais. 4 fr. — Discours sur saint Thomas d'Aquin. In 8°, 50 c. — Panégyrique du B. Fourier. In 8°, 50 c. — Eloge funèbre du général Drouot. In-8°, 50 c. — Eloge funèbre d'O'Connell. 50 c.

Laffineur (l'abbé). — Direction morale et religieuse de l'enfance et de la jeunesse, traduit de l'italien du P. Franco S. J., et enrichi de nombreux extraits empruntés aux moralistes et aux orateurs chrétiens. 1 beau vol. in-18 angl., 3 fr.

Lafond (Edmond). — Rome. Lettres d'un pèlerin. 2 vol. in 8°, 12 fr. ; ou 2 vol. in-12, 7 fr. — *Lorette.* 1 vol. in-12, avec grav., 3 fr. 50.

Lamennais (l'abbé F. de). — Imitation de N.-S. J.-C., avec des réflexions à la fin de chaque chapitre, édition diamant. 1 fr. ; in-32 raisin. 1 fr. 20 ; in-18. 1 fr. 50 ; gr. in-18 vélin, 2 fr. — Journée du chrétien, mêmes prix que l'Imitation in-32 et in-18. — Guide de la jeunesse, précédé de l'histoire sainte, par Bossuet ; de la Religion démontrée à la jeunesse par Balmès et suivi d'Exercices tirés de Fénelon, des Vêpres du dimanche. 11e édit. 1 vol. gr. in-32 vélin, 1 fr. 20.

Lantages (de). — Catéchisme de la foi et des mœurs chrétiennes. 1 vol. in-8°, 3 fr. 50. Abrégé. 1 vol. in-18, 1 fr.

Lataste (Marie), religieuse du Sacré-Cœur : *sa vie et ses œuvres*, publiées par M. l'abbé Pascal Darbins, avec l'approbation de Mgr l'évêque d'Aire, 3e édit. revue avec soin. 3 vol. in-8°, 18 fr. ; ou 3 vol. in-12, 10 fr. 50.

Vie de Marie Lataste, par une religieuse du Sacré-Cœur. 1 vol. in-12, 1 fr. 50. Vélin. 2 fr.

Legros (l'abbé). — Vie de N.-S. J.-C., d'après les quatre Évangélistes. 1 beau vol. in-12, 2 fr. Le même. 1 vol. in-18 raisin, 1 fr. 25.

Léouzon Le Duc. — Voltaire et la Police, Lettres inédites, etc. 1 vol. in-12, 2 fr.

Lévêque. — Théâtre moral de la jeunesse. Nouvelle édit. augm. 2 vol. in-12, 4 fr.

Livonnière (Marin de). — Un philosophe (1789-1794). 1 vol. in-12, 2 fr. 50.

Magot-Gretton. — L'Imitation de J.-C., traduite en français et en anglais (les deux textes en regard). 1 fort vol. gr. in-18, 3 fr. 50.

Magnan (l'abbé). — Histoire d'Urbain V et de son siècle. 1 fort vol. in-8°, 6 fr. ; ou 1 vol. in-12, 3 fr. 50.

Malou (Mgr J.-B.) — Immaculée (l') Conception de la B. Vierge Marie. 2 vol. gr. in 8°, 15 fr. — Règles à suivre pour le choix d'un état de vie. 1 vol. in-12, 1 fr. 50.

Marcel (Étienne). — Les trois Vœux. 1 vol. in 12, 2 fr. — Les tuteurs d'Odette, ou la Famille et le Monde. — 1 vol. in 12, 2 fr. 50. — Un Monsieur, ou la Campagne et la Ville. 1 vol. in-12, 2 fr. — Un noble cœur. 1 vol. in-12, 2 fr.

Margerie (Eugène de). — Études littéraires, religion, histoire, poésie, roman chrétien. 1 fort vol. in 12, 3 fr. — Les six chevaux du Corbillard. 1 vol. in-12, 2 fr. 50. — Contes d'un promeneur. 1 vol. in 12, 2 fr. 50. — Scènes de la vie chrétienne. 2 vol. in-12, 5 fr.

Marotte (l'abbé L. P.) — Cours élémentaire d'instruction chrétienne. 1 vol. in 8°, 4 fr. Abrégé. 1 vol. in-18, 1 fr. 60.

Marshall. — Les Missions chrétiennes, ouvrage traduit de l'anglais et augmenté par M. Waziers. 2 forts vol. gr. in-8°, 15 fr.

Massieu (Mme de). — Vraie politesse à l'usage de la jeunesse. 5e édit. 1 vol. in 18, 80 c.

stoliques
2293

2293.